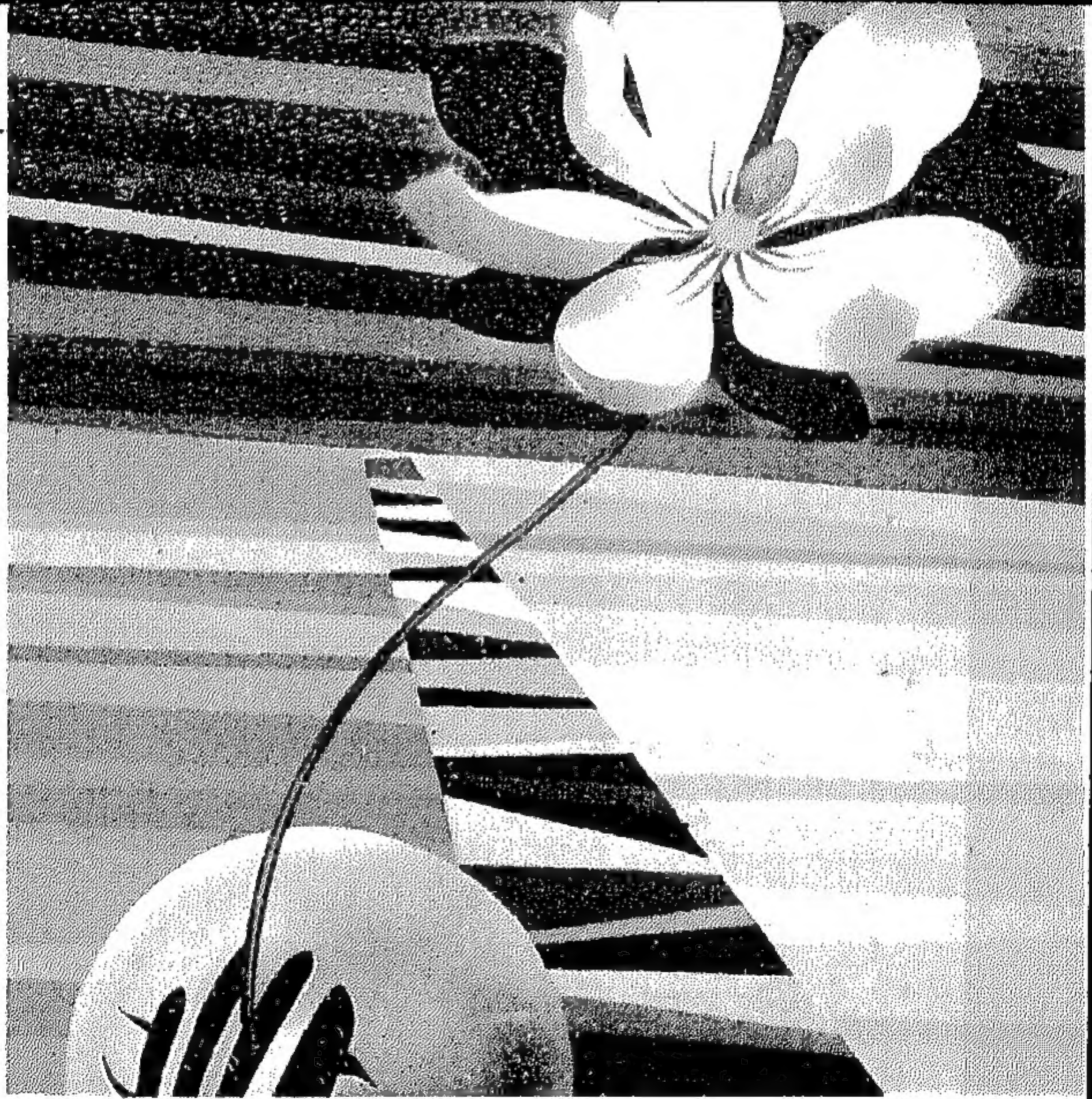


دراسة الإنسانية

تفسير ما بعد الطبيعة



الهيئة
المصرية
العامة
للكتاب

د. محمد عاطف العراقي

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٤

تفسير ما بعد الطبيعة

إهداء 2006

ورثة الكيميائي/ محمد فاروق الفران
الإسكندرية

تفسير ما بعد الطبيعة

لابن رشد

د. محمد عاطف العراقي



مهرجان القراءة للجميع ٩٤
مكتبة الأسرة
(تراث الإنسانية)

الجهات المشتركة :

جمعية الرعاية المتكاملة

وزارة الثقافة (هيئة الكتاب)

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة الحكم المحلي

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

الانجاز الطباعي والفنى

محمود الهندى

مراد نسيم

احمد صليحة

المشرف العام

د . سمير سرحان

تفسير ما بعد الطبيعة

لابن رشد

د . محمد عاطف العراقي

كان ابن رشد دون أدنى شك من أكثر رجال العالم
الاسلامي علما ، ومن أعمق الفلاسفة الذين شرحوا مؤلفات
أرسطو . كما أنه وعى جميع ما وصل اليه العرب من
علوم . وكان أخصبهم انتاجا .

Munk : « Mélanges de philosophie juive et arabe »,
p. 429.

عناصر الدراسة :

تقديم - اعجابه بأرسطو وشرحه لكتبه - كتاب تفسير
ما بعد الطبيعة - عرض وتحليل لمحتويات مقالات تفسير
ما بعد الطبيعة - دراسة لبعض المقالات الواردة فيه - نص
مختار .

١ - تقديم :

نود من جانبنا ، أن نؤكد أولا وقبل كل شيء ، أن أهم
ما يدفعنا الى دراسة ذلك السفر الضخم الذي تزيد صفحاته

تفسير ما بعد . هـ

على الألفين ليس مجرد عرض كتاب لابن رشد ، لقي اهمالا غريبا من جانب كثير من الدارسين للفلسفة الرشدية . رغم أنه يعد أعظم كتبه على الإطلاق ، بل ان الهدف الرئيسي من دراستنا لهذا الكتاب النفيس ، تقديم دليل يبدو لنا قويا ، على أن الفلسفة الاسلامية يجب أن تلتمس بصفة خاصة في تلك الشروح التي قام بها أعلام تلك الفلسفة ، على مؤلفات فلاسفة اليونان ، وعلى رأسهم أرسطو .

بعد ذلك نشير بإيجاز الى بداية شرح فيلسوفنا لأرسطو ، ومنزلة كتابه هذا بين سائر كتبه . يكاد ينعقد الاجماع على أن فيلسوفنا ابن رشد من أعظم فلاسفة الاسلام مكانة في ميدان الفكر ، وأكثرهم تأثيرا فيمن جاء بعده من فلاسفة وكتاب . ويكفي للتدليل على هذا القول ، أن يطلع الباحث على آثار تلك الحركة الفكرية الخصبة التي نبعت أساسا من فلسفة ابن رشد ، وظهر صداما عند عديد من المفكرين كان كل همهم ، محاولة تأويل فلسفته تأويلات شتى ، تقترب من الحق تارة ، وتبتعد عنه تارة أخرى وأعني بها ما نسميه « بالرشدية اللاتينية » .

ومن العجيب حقا ، أنه وهو الذي لم يؤسس مدرسة عند مواطنيه ، والذي تجاهله أبناء دينه - كما يقول Renan - تجاهلا يكاد يكون تاما ، قد برز اسمه مرات عديدة في معركة الذهن الانساني ، وأصبح هذا الاسم يتردد

بلا انقطاع ، وخاصة في مسائل معضلة شائكة كمسائل
البعث ، والخلود ، ووحدة العقل ، وغيرها .

واذا كان ابن رشد قد خلف لنا كثيرا من المؤلفات
والشروح التي تتناول بالدراسة أكثر جوانب المعرفة
الانسانية ، فإن ذيوع صيته بين اللاتين ، يكاد يرجع لأمرين
هما كونه طبيبا وكونه شارحا لأرسطو ومفسرا له . فإذا
أدخلنا في اعتبارنا أن الشهرة التي نالها كتاب « الكليات »
لابن رشد ، لم تبلغ شهرة القانون « لابن سينا » ، أمكن أن
نقول بأن الشهرة الحقيقية لابن رشد إنما كانت تتمثل في
شرحه لكتب أرسطو .

٣ - شرحه لأرسطو :

قبل دراستنا « لتفسير ما بعد الطبيعة » ، لابد من
الإشارة إلى شرح فيلسوفنا لأرسطو وبيان الظروف التي
دفعته للقيام بهذا العمل ، وأنواع الشروح التي قام بها ،
وموقفه من أرسطو .

لو رجعنا إلى كتاب « المعجب في تلخيص أخبار
المغرب » لعبد الواحد المراكشي ، تبين لنا الأسباب التي دفعت
ابن رشد إلى الاهتمام بأرسطو ، وشرح كتبه وتلخيصها
وتفسيرها .

فصاحب كتاب « المعجب » يذكر لنا أن أبا بكر بن طفيل ، هو الذي نبه أمير المؤمنين أبي يعقوب ، إلى أهمية قدم فيلسوفنا ابن رشد . فهو يقول نقلا عن أبي بكر بندود بن يحيى القرطبي ، ما يلي : سمعت ابن رشد يقول غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب ، وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ، ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يثنى على ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضلته إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى . فكان أول ما فاتحنى فيه أمر المؤمنين ، بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي ، أن قال لي : ما رأيهم في السماء - يعني الفلاسفة - أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف ، وأخذت أتعلل ، وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة . ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل . ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم . فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك .

كما أن ابن رشد - فيما روى عبد الواحد المراكشي نقلا عن تلميذه - يبين لنا ما حمله على شرح كتب أرسطو وتلخيصها ، فيقول : استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما

فقال لي : سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة
أرسطوطاليس وعبارة المتبرجمين عنه ، ويذكر غموض
أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب
أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيداً لقرب مأخذها على
الناس . فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، واني
لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك
وقوة نزوعك الى الصناعة . وما يمنعني من ذلك الا ما تعلمه
من كبر سنني ، واشتغالي بالخدمة ، وصرف عنايتي الى
ما هو أهم عندي منه . قال ابن رشد : فكان هذا هو
ما حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكماء
أرسطوطاليس (١) .

ابن رشد اذن يذكر لنا السبب الذي دعاه الى تفسير
كتب أرسطو . ولكن يجب ألا نفهم هذا القول على علاقته ،
بمعنى أن ابن رشد - كما تدلنا أخبار تلك المقابلة بينه
وبين أمير المؤمنين - قد اشتغل بفلسفة أرسطو قبل مقابلاته
للأمير . ويمكن تفسير عبارته التي ذكرتها آنفاً على أنها
تحمل دليلاً على بداية الاشتغال المنظم بتفسير أرسطو .

وهنا تجدر الإشارة الى أن هناك بعض الأخطاء التي

(١) عبد الرحمن المراكشي :- المعجب في تلخيص أخبار المغرب ،

ص ٢٤٢-٢٤٣ .

وقع فيها نفر من المستشرقين ، حين ذهبوا الى أن ابن رشد هو أول من ترجم أرسطو من اليونانية الى العربية . اذ الواقع أن أرسطو قد ترجم الى العربية قبل ابن رشد بنحو ثلاثة قرون ، وابن رشد يعترف بذلك في تضاعيف شروحه وتلاخيصه . بالإضافة الى أن السريان هم الذين قاموا في الغالب بجميع ترجمات مؤلفي اليونان .

صحيح أن ابن رشد يبدى من خلال تفسيره ما يفترض معرفته باللغة اليونانية . فمثلا أثناء شرحه لمقالة اللام ، يقول : وجدت هذا الفصل الذي نقلته أولا من نسخة الاسكندر ، ومختلطا بكلام الاسكندر ، فنقلته ونظمته على جهة الظن لا على جهة القطع ، ثم أثبتته بعينه من ترجمة أخرى على جهة الاحتياط (٢) .

بيد أن هذا لا يؤدي بنا الى القول بأن ابن رشد كان يعرف اللغة اليونانية . اذ أننا لو رجعنا الى شروحه لوجدناه يخلط خلطا كثيرا بين فلاسفة و فرق فلسفية . ويدل ذلك على أن النص الأصلي باليونانية كان مجهولا لديه تماما . فهو يخلط مثلا في كثير من الأحيان بين بروتاغوراس ، وفيثاغورث ، ويصنبح هرقليطس عنده صاحب فرقة فلسفية ، كما يجعل أنكساغوراس رئيسا للمدرسة الايطالية ، الى آخر هذه الأخطاء التي يجدها الدارس لكتابه « تفسير ما بعد الطبيعة » بصفة خاصة .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٢ ص ١٥٢٧ .

واذا كان فيلسوفنا لم يتوفر له معرفة اللغة اليونانية ،
فانه رجع الى الترجمات التي قسام بها بعض المترجمين
الأفذاذ ، كحنين بن اسحق ، واسحق بن حنين ، ويحيى
بن عدي ، وأبو بشر متى ، وراح يقابل بين هذه الترجمات .
وكان هدفه من ذلك اختيار أصحها ، حتى لا يقع في أخطاء
بعض المترجمين ، وحتى يصفى أقوال أرسطو مما شابها من
عناصر أفلوطينية . اذ أن الفارابي والغزالي - فيما يقول
ابن رشد - قد وقعا في كثير من الأخطاء ، بسبب خلطهما
بين آراء أرسطو والآراء الأفلوطينية ، أما ابن رشد نفسه ،
فقد كان يتابع أرسطو متابعاً تكاد تكون تامة وابتعد كلية
عن النظريات الأفلوطينية . وطالما نجد في كتاباته نقداً
عنيفاً لنظرية الفيض أو الصدور ، تلك النظرية التي نجدها
فيما أثر عن أفلوطين عند العرب ، وهي التي تسمى بنظرية
العقول العشرة .

وقد شرح ابن رشد أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح .
الشرح الأكبر والشرح الأوسط والتلخيصات . وقد كانت
محاولة الإجابة عن أسبقية واحد من هذه الثلاثة على الآخر ،
محل دراسة من جانب الذين درسوا شروح ابن رشد هذه .
فهل يا ترى كتب فيلسوفنا الشرح الكبير قبل الشرح
الأوسط والتلخيص ؟ أم أن الأمر على العكس من ذلك ؟ .
هذه المسألة - فيما يبدو لنا - لا يمكن حسمها تماماً ،
الا اذا توصلنا الى كل ما تركه فيلسوفنا من مؤلفات

وشروح ، اذ أن الكثير من كتاباته لازال غير منشور نشرها
علميا دقيقا ، بحيث لا نستطيع القطع بدقة في هذه
المسألة .

ويشرح فيلسوفنا كتب أرسطو في النوع الأول من
الشروح مطولا . وفي الشرح الأوسط يشرحها شرحا
يتوسط بين الاطناب والايجاز : وفي التلخيص يشرحها
شرحاً موجزاً .

والواقع أن الشرح الأكبر يعد خاصا بابن رشد .
اذ لم يستعمل الفلاسفة الذين اتجهوا الى عمل الشروح ،
غير النوع الثالث وهو التلخيص ، مثل ما فعل البرت
الكبير مثلا ، الذي كان يصهر النص الأرسطي ، بحيث
لا يستطيع التمييز بين المتن والشرح . اما ابن رشد ،
فنجده في هذا النوع من الشروح يأخذ فقرة فقرة من
كتابات أرسطو ويوردها بنصها ، ثم يأخذ في توضيحها
جزءا بعد جزء ، مميزا النص الأصلي بكلمة « قال » Dixit
وهو يعنى بذلك أرسطو . وهذه هي الطريقة التي نجدها
في تفسير لما بعد الطبيعة ، كما سيتبين ذلك من النص
الموجود آخر هذه الدراسة .

وقد يكون ابن رشد - كما يرجح رينان - قد اقتبس
هذه الطريقة من مفسري القرآن الذين يفرقون بدقة بين
النص الأصلي وما هو خاص بالشارح الذي يأخذ في تفسير
النص وتوضيحه والتعليق عليه .

أما في الشرح البسيط ، فإنه يورد نص كل فقرة
بكلماتها الأولى فحسب ، ثم يأخذ في شرح بقية النص دون
التمييز بين ما هو خاص به وبين ما هو خاص بأستاذه
أرسطو . كما أنه إذا كان يأتي بكثير من الأمثلة من عنده ،
فإنه لا يزال متتبعا النص الأصلي ومتقيدا به .

أما النوع الثالث ، وهو التلخيص ، فإننا نجده
مختلفا إلى حد كبير عن النوع الأول والثاني . فابن رشد
في هذا النوع أي التلخيص ، يتكلم باسمه الخاص دائما
دون أن يعرض لمذهب أرسطو بنصه ، بل يحذف ويضيف .
كما نجده يبحث في كتبه الأخرى عما يكمل فكرته
ويوضحها . ويمكن أن نضرب على ذلك بعض الأمثلة .
فهو يقول مثلا في تلخيص السماع الطبيعي : إن حد
الحركة ، وإن كان فهمه عسيرا ، على ما يقول أرسطو ،
فهو من الحدود المعطاة بإحدى الطريقتين المعهودتين في
أناطوليقي الثانية ، أعني طريق القسمة أو طريق التركيب .
ويقول في تلخيص كتاب النفس : « أنه قد تبين في الأولى
من السماع ، أن جميع الأجسام الكائنة الفاسدة مركبة من
هيولى وصورة ، وأنه ليس ولا واحدا منهما نجسا ، وإن
كان بمجموعهما يوجد الجسم » . ويقول في نفس الكتاب :
وتبين مع هذا في السماء والعالم ، أن الأجسام التي توجد
صورها في المادة الأولى وجودا أولا ولا يمكن أن تتعبري منها
المادة ، وهي الأجسام البسيطة ، هي أربعة : النار والهواء

والماء والأرض . » ويقول في نفس الكتاب السالف أيضا :
وتبين بهذا كله في كتاب الحيوان أن أنواع التركيبات
ثلاثة : فأولها التركيب الذي يكون في وجود الأجسام
البسائط في المادة الأولى التي هي غير مصورة بالذات
والثاني التركيب الذي يكون عن هذه البسائط وهي
الأجسام المتشابهة الأجزاء والثالث تركيب الأعضاء الآلية ،
وهي أتم ما يكون وجوداً في الحيوان الكامل كالقلب
والكبد .

وتعد هذه التلاخيص تعبيراً عن الفكر الحقيقي لابن
رشد . إذ نجده يناقش فيها الأفكار العديدة للفلاسفة
الاسلاميين كالفارابي وابن سينا . كما يشير أيضاً إلى
تفسير الشراح من اليونان من تلاميذ أرسطو كالاسكندر
الافروديسي وثامسطيوس وثاوفراسطس . أي أن صفة
التأليف في تلاخيصه تبدو ظاهرة أكثر مما هو الحال في
شروحه الكبرى والوسيلة . إذ أنه يتحلل من نص أرسطو
ويتحدث بنفسه . كما أنه لا يتابع النص الأصلي ، بل
يجمله أو يوسعه بعبارة من عنده ، بحيث لا يعيننا ذلك على
حقيقة الترجمة الأصلية .

٣ - اعجاب ابن رشد بأرسطو :

القارئ للشروح التي تركها لنا ابن رشد على كتابات
أرسطو ، يجد أن فيلسوفنا يبدى إعجابه الكبير بأستاذه

أرسطو . فهو عنده أعقل أهل اليونان ، ويستحق أن يكون
 الهيا أكثر من أن يدعى بشريا . ومذهبه هو الحقيقة
 المطلقة ، وذلك لبلوغ عقله أقصى حدود العقل البشرى .
 وهو أصل كل فلسفة . يقول ابن رشد في مقدمة كتاب
 الطبيعيات : مؤلف هذا الكتاب - أي أرسطو - أكثر الناس
 عقلا . وهو الذي ألف في علوم المنطق والطبيعيات وما بعد
 الطبيعة ، وأكملها . وسبب قولي هذا ، أن جميع الكتب
 التي ألفت في هذه العلوم قبل مجيء أرسطو لا تستحق
 جهد دراستها والتحدث عنها (٣) . ويقول في تلخيصه
 لكتاب الحيوان : نحمد الله كثيرا على اختياره ذلك الرجل
 للكمال ، فوضعه في أسنى درجات الفضل البشرى ، والتي
 لم يستطع أن يصل إليها أي رجل في أي عصر . فأرسطو
 هو الذي أشار إليه الله تعالى بقوله : ذلك فضل الله يؤتيه
 من يشاء (٤) .

بيد أن ابن رشد إذا كان يبدي إعجابه بأرسطو ويتخذ
 منه أستاذا له ، فإن ذلك يجب ألا يؤدي بنا إلى القول بأن
 ابن رشد أنه كان ظلا لأرسطو ومتابعا له في كل ما قاله ،
 أنه لم يتقيد بالنص لأنه لأرسطو مثلا . فإن النفس البشرية

Renan : Averroes p. 60. (٣)

Munk : Melanges, P. 401, et Article "Ibn (٤)

Roshd dans Dictionnaire des Sciences Philo ophi-
 ques, p. 745...

كما يقول رينان - تطالب دائما باستقلالها ، فاذا ما قيدتها بنص عرفت كيف تفعل بحرية في تفسير هذا النص وتأويله . واذا كان ابن رشد قد شرح أرسطو وتأثر به ، فانه استطاع أن يقيم مذهبا له (٥) .

بالإضافة الى أنه حين يؤيد رأيا لأرسطو ، فانه يقدم لنا أسباب ذلك التأكيد ، كما يناقش ويحلل ويعرض لمشاهداته ومعارفه الخاصة . فمثلا يعرض ابن رشد لرأى أرسطو في سبب الزلازل ، في كتاب الآثار العلوية ، ويقول : انه قد عرض في بعض البلاد أن ربوة من تلك الجزر لم تزل تملو وتهبط حتى تصدعت وخرج منها ريح شديدة أخرجت معها رمادا كثيرا ، وذلك أنه عرض لتلك البلاد أنها احترقت . ثم يضيف ابن رشد بعد ذلك قوله : ان هذا صحيح ، اذ أن من شاهد الزلزلة الحادثة بقرطبة وجهاتها عام ستة وستين وخمسمائة للهجرة ، وقع له اليقين بذلك لكثرة ما عرض هنالك من الأصوات والدوى . ولم أكن حاضرا بقرطبة ، ولكنه وصلت اليها فسمعت أصواتا تتقدم حدوث الزلزلة (٦) .

E. Renan : Averroes, p. 83. (٥)

(٦) تلخيص كتاب الآثار العلوية ص ٥٢-٥٣ .

Carl Brockelmann : Geschichte der Arabischen Literature. Teil I, P. 833-835.

E. Renan : Averroes et l'Averroïsme.

وهكذا يقدم لنا فيلسوفنا آراء أرسطو ثم يأخذ في مناقشتها وتحليلها وبيان الأسس التي استندت إليها . كما يدافع عن آرائه دفاعا عميقا نظرا لما يجده فيها من اقتناع وثبات حجة . وما يجده في مذاهب غيره من قلة اقناع وضعف حجة . فهو يقول مثلا في مقدمة تلخيصه لكتاب السماع الطبيعي : ان قصدنا في هذا القول ، أن نعلم الى كتب أرسطو ، فنجد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبه . أعني أوثقها ، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء ، اذ كانت قليلة الاقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه . وانما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء ، اذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد اقناعا وأثبت حجة .

ولهذا كله يمكن القول بأن ابن رشد يتجه مباشرة الى المذهب الأرسطي . كما يختلف كثيرا عن أسلافه من فلاسفة الاسلام . فالغزالي لم يدرس أرسطو الا لينقض عليه ويحاربه . والفارابي وابن سينا اذا كان قد درس أرسطو ، فانهما قد أضافا الى فلسفته عناصر من المذهب الأفلاطيني ، حيث أدت هذه العناصر الى نوع من الخلط والاضطراب . أما ابن رشد فانه ينقد هؤلاء الفلاسفة ، ثم يرجع مباشرة الى أرسطو .

٤ - أهم مؤلفاته وشروحه الموجودة بين أيدينا :

الباحث في فلسفة ابن رشد يجد أنه من العسير عليه

الحصول على كل المؤلفات والشروح التي تنسب لفيلسوفنا ابن رشد . فمنها ما فقد نهائيا . ومنها ما أصابه التمزق . ومنها ما نجده مبثوفا في بقاع شتى من أرجاء العالم شرقا وغربا ، سواء المطبوعة منها أو المخطوطة . ومنها ما هو غير موجود الا في ترجماته اللاتينية والعبرية ، وهي الترجمات التي قام حولها نزاع طويل ، وذهب البعض الى أنها لا تعبر عن فلسفة ابن رشد ، ولا تتسق أفكارها مع الأفكار الموجودة بين ثنايا مؤلفاته الأخرى وشروحه الموجودة باللغة العبرية ، بينما نظر نفر من الباحثين الى النصوص الموجودة فيها كنصوص أصيلة ، وحاول استخراج فلسفة لابن رشد منها . وكان هذا من بعض الوجوه ، سببا فيما ذاع في أوروبا من نظريات دخيلة على ابن رشد ، ولا تتماشى مع سائر نظرياته الموجودة في مؤلفاته الأخرى . ولعلنا نجد ذلك ممثلا بصفة خاصة فيما عرف عن ابن رشد عند اللاتينيين ، أو تلك الحركة الفكرية العميقة التي نسميها بالرشدية اللاتينية .

وهناك بعض المؤلفين الذين حاولوا وضع فهرس لمؤلفات فيلسوفنا وشروحه سواء من كان منهم في العصر الوسيط أو في عصرنا الحديث . ويمكن القول بأن من أهم هذه القوائم ما يلي :

٣ - قائمة الذهبي الموجودة بملحق كتاب رينان السالف ذكره ص ٣٤٥ - ٣٤٧ .

٤ - دائرة المعارف للبستانى - الطبعة الجديدة
- مجلد ٣ ص ٩٣ - ١٠٢ .

٥ - ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء
- مجلد ٣ ص ٢٨٨ - ٣٤٣ .

ويمكننا القول بأن المؤلفات والشروح الموجودة بين
أيدينا هي : (٧) .

١ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من
الاتصال .

٢ - الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة .

٣ - ضمنية لمسألة العلم القديم .

٤ - تهافت التهافت .

٥ - هل يتصل بالعقل الهولانى ، العقل الفعال ،
وهو متلبس بالجسم .

٦ - تلخيص كتاب النفس .

٧ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه .

(٧) اقتصر على ذكر اسم المؤلف أو الشرح . أما الدراسة
التفصيلية لكل واحد منها فليس مجالها هذا المجال . ويمكن الرجوع
الى كتاب « النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد » ، لكاتب هذه المقالة
من ص ٣٢٥ الى ص ٣٣٢ .

- ٨ - الكليات في الطب .
- ٩ - تلخيص كتاب الحس والمحسوس .
- ١٠ - تلخيص كتاب الخطابة .
- ١١ - تفسير ما بعد الطبيعة (وهو موضوع
دراستنا) .
- ١٢ - تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة .
- ١٣ - تلخيص كتاب السماع الطبيعي .
- ١٤ - تلخيص كتاب السماء والعالم .
- ١٥ - تلخيص كتاب الآثار العلوية .
- ١٦ - تلخيص كتاب الكون والفساد .
- ١٧ - تلخيص كتاب المقولات .
- ١٨ - تلخيص كتاب العبارة .
- ١٩ - تلخيص كتاب القياس .
- ٢٠ - تلخيص كتاب البرهان .
- ٢١ - شرح أرجوزة ابن سينا في الطب .
- ٢٢ - تلخيص كتاب الشعر .

٥ - كتاب تفسير ما بعد الطبيعة : مدى معرفة العرب
بهذا الكتاب - تفسير ابن رشد له - أسلوبه في التفسير
تحقيق هذا الكتاب .

إذا كان ابن رشد - كما أشرنا فيما سبق - قد حصر
جهده في أرسطو إلى حد كبير ، وبذل أقصى عنايته في
تفسير وتلخيص كتب استاذة ، فإن من أهم وأبقى الآثار
الفلسفية لفيلسوفنا ابن رشد كتاب تفسير ما بعد الطبيعة .
ولا يتضمن تفسيره هذا مجرد شرح كتاب الميتافيزيقا
لأرسطو ، وإيراد الترجمة العربية لكتاب يعتبر من أهم
مؤلفات أرسطو على الإطلاق ، بل يحتوى أيضا على آراء
كثير من شراح أرسطو ، الذين عرض ابن رشد لأرائهم
بالتأكيد أو التفنيد ، مثل نيقولاوس الدمشقي ، والاسكندر
الأفروديسي ، وثامسطيوس . هذا بالإضافة إلى رجوع
فيلسوفنا لفلسفة ابن سينا يأخذ عنه ، وكثيرا ما يشن عليه
هجومًا عنيفا بعد عرض آرائه المختلفة في كل مجالات
الفلسفة .

ولهذا فأننا يمكن أن نعد تفسيره هذا من الكتب التي
تضمنت فلسفته . فهو كما قلت يناقش ويحلل ويفند آراء
بذات عنده آراء خاطئة . بل يدخل في تفسيره هذا جانبًا
إيجابيًا من مذهبه ، سنراه واضحًا تمام الوضوح . ومن
هنا كان لابد من الرجوع إلى شروحه لكتب أرسطو وخاصة

هذا الكتاب ، اذا أردنا أن نتعرف على حقيقة مذهب فيلسوفنا
في كل نقطة من نقاطه .

أما عن تاريخ كتاب ميتافيزيقا أرسطو عند العرب ،
وكيف توصلوا الى ترجمته ، فاننا نجدهم يطلقون عليه
اسماء أربعة هي : ما بعد الطبيعة ، العلم الالهي ، الفلسفة
الأولى ، كتاب الحروف نظرا لترقيمه حسب حروف الهجاء
اليونانية . ولكن الشائع عند ابن رشد تسميتان هما :
الفلسفة الأولى وما بعد الطبيعة . فهو يقول في تلخيص
ما بعد الطبيعة : ويشبه أن يكون انما سمي هذا العلم ،
« علم ما بعد الطبيعة » من مرتبته في التعليم والا فهو
متقدم في الوجود ، ولذلك سمي الفلسفة الأولى (٨) .

واذا رجعنا الى الفهرست لابن النديم وجدناه يقول :
« الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف بالالهيات » . ترتيب
هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف
الصغرى ، ونقلها اسحق ، والموجود منه الى حرف « هو » ،
ونقل هذا الحرف أبو زكريا يحيى بن عدي . وقد يوجد
حرف « نو » باليونانية بتفسير الاسكندر . وهذه الحروف
نقلها أسطاث للكندي وله خبر في ذلك . ونقل أبو بشر
متى مقالة اللام بتفسير الاسكندر ، وهي الحادية عشرة من

(٨) تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ٧ .

الحروف الى العربي . ونقل حنين بن اسحق هذه المقالة الى السرياني . وفسر ثامسطيوس مقاله اللام ، ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس ، وقد نقلها شملى . ونقل اسحق بن حنين عدة مقالات . وفسر سنوريانوس مقاله الباء ، وخرجت عربى . رأيتها مكتوبة بخط يحيى بن عدى فى فهرست كتبه (٩) .

والواقع أن العرب لم يتوصلوا الا الى اثنتى عشر مقالة من المقالات الأربعة عشر التى يتألف منها كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، رغم أن قول ابن النديم يشير الى أن حرف « نو » قد يكون موجودا باليونانية بتفسير الاسكندر .

أما ابن رشد فإن تفسيره لا يحتوى الا على أحد عشر حرفا . فهو لم يفسر حرفى الميم والنون ، كما أن مقالة الكاف على ما يبدو لم تصل اليه . دليل هذا أنه يقول قبل شرحه لمقالة اللام ، وبعد أن شرح مقالة الياء (الايوتا) : « فهذا هو الذى نجده فى تركيب المقالات التى وقعت الينا التى هى قبل مقالة اللام . ولبينا نجد بحسب ترتيب الحروف : مقالة الكاف ولا وقعت الينا » (١٠) .

(٩) ص ٣٦٦ من طبعة القاهرة .

(١٠) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٢ ص ١٤٠٤ .

وعلى ذلك تكون المقالات التى فسرهما هي الألف
الصغرى والألف الكبرى والباء والجيم والدال والهاء والزاي
والحاء والطاء والياء واللام (١١) .

ولكن لابد لنا من القول بأنه يجب الرجوع الى
الطبقات اللاتينية . فرينان مث لايقول ان التدقيق فى
الطبقات اللاتينية يؤدي بنا الى الاعتقاد بأن ابن رشد كان
لا يعرف الجزء الحادى عشر والجزء الثانى عشر والجزء
الثالث عشر مما بعد الطبيعة (١٢) ولكن مونك قد لاحظ
وجود شرح لهذه الأجزاء الثلاثة ، وان كان هذا الشرح من
نوع الشرح الوسيط أى الذى يتوسط بين التلخيص
والتفسير الكبير (١٣) . كما أن شتاينشنايدر قد اكتشف
بعض الدلائل التى تفيد أن ابن رشد قد درس النص
الكامل لما بعد الطبيعة . ومهما يكن من أمر هذه القضية ،
فإننا نستطيع التأكيد بأن فيلسوفنا قد ألم بالمقالتين
الثالثة عشرة والرابعة عشرة وان لم يشرحهما . دليل هذا
أن ابن رشد يشير اليهما فى أكثر من موضع من تفسيره .

فمثلا نجد وهو بصدد تفسير مقالة اللام ، حين يتحدث
عن أرسطو ، يقول : هؤلاء هم الذين قالوا ان المبادئ هي

Bouyges ; Observations Générales sur la (١١)
Troisième Volume, P. VII.

E. Renan : Averroes, p. 59. (١٢)

S. Munk : Melanges, p. 434-435. (١٣)

التعاليم والأعداد . وإنما يعاندهم - أي أرسطو - بعض
العناد في هذه المقالة - أي مقالة اللام - ويرجى تمام القول
في مناقضتهم إلى المقالتين اللتين بعد حرف اللام وهما مقالة
الميم والنون (١٤) .

ثم انه يقول بعد ذلك بقليل : ولما فرغ - أي أرسطو
- من رأيه في مبدأ الكل - موضوع مقالة اللام - عاد إلى
معاندة ما قاله في تقدمه في مبادئ الجوهر وذلك في
المقالتين المرسوم عليهما حرف ميم وحرف نون (١٥) .

وإذا رجعنا إلى هاتين المقالتين في ميثافيزيقا أرسطو ،
يتبين لنا صحة هذا القول . إذ هما في الواقع مقالتان
نقديتان تبحثان أساسا في المذاهب التي تعتقد بالأعداد أو
بالصور كحقيقة للكون .

أما عن درجة اهتمام فيلسوفنا بتفسير مقالة من
هذه المقالات الأحدى عشرة ، فيمكننا القول بأن بن رشد
إذا كان قد اهتم اهتماما بالغا بتفسير وتوضيح أقوال أرسطو
في مقالاته هذه على نحو لم يسبق إليه ، إلا أنه احتفل
احتفالا بالغا وعلى وجه الخصوص بمقالة اللام ، شأنه في
ذلك شأن بعض مفكرى الاسلام الذين تعرضوا لدراسة هذه
المقالة ومحاولة فهم وتأويل ما تتضمنه من آراء ، بل انهم

(١٤) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٣ ص ١٣٩٨ .

(١٥) المصدر السابق - مجلد ٣ ص ١٤٠٥ .

اعتبروها عمدة كتاب الميتافيزيقا . ويبدو أن سبب ذلك يكمن فيما تتضمنه من بحوث تدخل في المجالات الدينية ، أو هكذا فهموا ، بحيث كانت موضوعات هذه المقالة دالمة لهم على محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين .

فاذا انتقلنا من الحديث عن تفسير ابن رشد البالغ الأهمية ، الى التساؤل عن أسلوبه في هذا التفسير ، قلنا ان القارئ لهذا التفسير ، يجد أن أسلوب ابن رشد يشوبه الجفاف وعدم السلاسة . ولكن ما سبب ذلك ؟ يرجع رينان أن السبب يكمن في أن شرح ابن رشد قد قام على ترجمة عربية من ترجمة سريانية عن أصل يوناني ، وأن هناك اختلافا عميقا بين اللغات السامية واللغة اليونانية : ومن هنا فان أفكار أرسطو الأصلية تذهب وسط هذا النقل المتكرر (١٦) .

هذا ما يقوله رينان . ونود أن نضيف الى ذلك ، أننا يجب أن نتساءل : هل جفاف الأسلوب يقتصر على الترجمة فقط ، التي أخذها ابن رشد عن غيره من المترجمين ، أم أن هذا الجفاف يتعدى النص الى تفسير ابن رشد نفسه ؟ يبدو لي أن جفاف الأسلوب لا يقتصر على ترجمة النص الأصلي الذي لم يكن لفيلسوفنا دخل كبير فيه . فهو قد أخذ - كما عرفنا - عن غيره ، بحيث كان دوره لا يتعدى

المقابلة بين الترجمات لأختيار أصلها ، بل اننا نجد هذا الجفاف وعدم السلاسة في تفسيره أيضا . وسبب ذلك - فيما يبدو لنا - أن ابن رشد لم يحاول في بعض الأحيان بذل الجهد في تطويع النص وتوضيحه . فكثيرا ما نجده يدخل أقوالا بأكماها من نصوص أرسطو داخل تفسيره ، رغم أنه تمييز بين نص أرسطو وتفسيره هو . صحيح أنه بذل جهدا كبيرا من جانبه ، وضرب لنا الكثير من الأمثلة التوضيحية التي تحاول تفسير النص الكلي . كما اننا نجد وراء هذا التفسير شخصية بارزة . بيد أن هذا التفسير رغم ذلك كله يشوبه الغموض والاضطراب والخلط ، بحيث يمكننا - الى حد ما - القول مع رينان ، بأن شروح ابن رشد سواء في تفسيره لما بعد الطبيعة ، أو في غيره من كتب أرسطو ، لا تتعدى نوعا من المتعة التاريخية ، بحيث تكون محاولة استخراج نور منها لتوضيح أرسطو وفهم مقاصده من قبيل الجهد الضائع عبثا .

ولكن هذا لا ينفي أهمية تفسيره لهذا الكتاب . فطالما أفاضت كتب المستشرقين وغيرهم في بيان تأثير هذا التفسير في أوروبا لعدة قرون . وسنجد أن ابن رشد خلال تفسيره هذا قد أعلن آراء جديدة لم يقل بها في كتبه المؤلفة . ولا في شروحه الأخرى . وهذا يدفعنا الى القول بأنه من الضروري الرجوع الى هذا التفسير لفهم فلسفته وتقديم صورة صحيحة

عنها - صورة تختلف عن صور تقليدية تستند إلى مؤلفاته
دون شروحه .

يُقى أمامنا بعد ذلك الإشارة إلى تحقيق هذا النص
الجمالد من النصوص الرشدية . قام بتحقيق هذا النص
ونشره الأب موريس بوريغ في ثلاثة مجلدات مع مجلد رابع
بعد ملحقا للمجلد الأول ، وهو خاص بالتعليق على نشرته
هذه . وقد صدر هذا الملحق عام ١٩٥٢ بعد وفاة الأب بوريغ
في ٢٢ فبراير ١٩٥١ م بعنوان :

Averroés : Tafsir ma Bâd At-Tabiat, ou grand Com-
mentaire de la Métaphysique d'Aristote. Texte Arabe
inédit. établie par Le Père Maurice Bouyges. Biblio-
theca Arabica Scholasticorum.

Tome V-VII. Beyrouth :- Imprimerie Catholique.

وقد صدر المجلد الأول عام ١٩٣٨ ، ويتضمن تفسير
الألف الصغرى والألف الكبرى والباء والجيم . وصدر المجلد
الثاني عام ١٩٤٢ ، ويتضمن تفسير مقالات الدال والهاء
والزاي والحاء والطاء . أما المجلد الثالث فقد صدر عام
١٩٤٨ ، ويحتوي على تفسير مقالاتي الياء واللام . وتزيد
صفحات هذه المجلدات الثلاثة على ألفين من الصفحات من
القطع الكبير .

أما عن تحقيق الأب بويج لهذا السفر الضخم ، فهو
آية في الدقة . وتعليقاته مفيدة غاية الفائدة . ويعتبر قيامه

بهذا العمل من أجل الأعمال التي قام بها في ميدان التحقيق العلمي . انه عمل تعجز عن القيام به مدرسة بأكملها من المحققين الناقدين ، في عصر اتجهنا فيه الى الظن بأن التحقيق لا يعدو نقل ما هو مكتوب على ورق أصفر وطبعه على ورق أبيض . وليس من المبالغة أن نؤكد من جانبنا - خلافا لبعض ما يشاع خطأ عن تحقيقات هذا العالم - أن هذه النشرة الممتازة لتفسير ما بعد الطبيعة تعد نموذجا للنشر الذي قلما نجده عند محقق آخر غيره في جيل أو أكثر سواه في الشرق أو في الغرب .

عرض وتحليل لمحتويات مقالات تفسير ما بعد الطبيعة :

٦ - المقالة الأولى (ألفا الصغرى) : Alpha Minor

يبحث أين رشيدي في هذه المقالة - متابعا في هذا الى جد كبير أستاذه أرسطو - امكان قام علم ما بعد الطبيعة متبعا طريقة ابطال التداعي الى ما لا نهاية في سلسلة العلل ، بمعنى أنه لا يمكن الاستمرار الى غير نهاية ، منتهيا من ذلك الى وجوب الوقوف عند علل أولى ، وقائلا ان الفلسفة هي البحث في العلل القسوى النهائية .

وتبلغ عدد فقرات المقالة الأولى ست عشرة فقرة حسب
نشرة الأب بويج .

٧ - المقالة الثانية (ألفا الكبرى) : Alpha Majoris

وهي تعرف بالحكمة بأنها علم العلل الأولى ، وتفسير الأشياء بأسبابها . ولا يخفى أن هذا هو التعريف الأرسطي . ولكن ابن رشد يفيض في شرح هذا التعريف ويضرب الكثير من الأمثلة والتوضيحات بغية البرهنة على صحة هذا التعريف .

بعد هذا يبدأ ابن رشد في التساؤل عن عدد هذه العلل . ثم يجيب بأن العلل أربع هي العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلية والعلة الغائية .

ولابد لنا من القول بأن ابن رشد يعتبر العلة الأخيرة أسمى العلل ، بل هي المقصود الحقيقي من « العلة » . وهو يحاول البرهنة على ذلك من خلال تفسيره لهذه المقالة ، حتى يحسب القارئ أن بحثه في العلل الثلاث الأولى يوحى بردها إلى هذه العلة الغائية . وهذا ما نجده عند أرسطو الذي دافع عن الغائية دفاعاً مجيداً . ولكننا نجد ابن رشد يضيف إلى أوجه دفاع أستاذه أرسطو ، آراء أخرى خاصة به ، وهي في الواقع مستمدة في بعض جوانبها من دراساته الدينية والكلامية . وهو يمزج ذلك كله مزجاً دقيقاً متقناً ، غير أن هذا لا يؤدي بنا إلى القول بأن هدفه من ذلك كان محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة . دليل هذا أنه يجعل من دفاع أرسطو عن الغائية ، الأساس والقاعدة لوجهة

نظره . وإذا كان يضيف من جانبه آراء أخرى ، فإنها لا تعدو أن تكون نوعا من التقليل على وجهه . نظر أستاذه .

ولم يفت ابن رشد في تفسيره لهذه المقالة ، عرض محاولات الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو في البحث عن مشكلة الحقيقة الأولى . وأذ كان أرسطو قد خصص ثمانية فصول من هذه المقالة تصلح لأن تكون تاريخا للفلسفة قبله ، فإن ابن رشد قد فسر هذه الفصول مقسما إياها إلى فقرات موجزة مبينا الأسس التي استند إليها أرسطو في نقده . فنجد عنده - كما فعل أرسطو - نقدا عنيفا للقائلين بعلة واحدة فقط دون التسليم بغيرها من العلل . كما نجد نقدا لفيشاغورث في نظريته القائلة بأن العالم يتركب من عدد ونغم . ثم نقدا لنظرية أفلاطون في المثل .

أما عدد الفقرات الموجودة في تفسير ابن رشد لهذه المقالة ، فإنها تبلغ إحدى وخمسين فقرة ، حسب نشرة الأب بويج .

٨ - المقالة الثالثة (الباء) : Beta

المسائل التي يوردها ابن رشد في هذه المقالة متابعا أرسطو ثم يأخذ في تفسيرها ، تعددها موسى مسائل سترد في المقالات التالية . وعلى ذلك يمكن عدّها - كما يقول

روس Ross (١٧) برنامجا سيسير عليه أرسطو في دراسته
للمقالات الأخرى التي تأتي بعدها .

وابن رشد يعطينا - اعتمادا على آراء الاسكندر
الأفروديسي - تبريرا لكون هذه المقالة تأتي بعد الألفا
الصغرى والألفا الكبرى ، وتجيء سابقة لما بعدها من
المقالات . فيقول : وبالأوجب كانت هذه المقالة تالية للمقالة
الأولى والثانية ومتقدمة على سائر المقالات . أما كونها تالية
للمقالتين المتقدمتين ، فلأن ما في المقالتين المتقدمتين هو أيضا
مما تضعه صناعة الجدل ، أعني أن هناك أسبابا أربعة ،
وأن كل جنس منها لا يمر الى غير نهاية . وأما كونها متقدمة
على ما يتلوها من المقالات فبين ، لأن ما يتلوها من المقالات
إنما هو محتوية على أحد أمرين : أما على حل الشكوك
المذكورة في هذه المقالة ، وأما على معرفة أشياء هي ضرورية
في حل الشكوك المذكورة في هذه المقالة (١٨) .

والواقع أنه يحاول دائما تبرير النظام الذي على
أساسه تم ترتيب هذه المقالات . بمعنى أنه يختلف في
وجهة نظره عن كثير من الذين تعمقوا في دراسة مؤلفات
أرسطو في العصر الحاضر ، ودرسوا نص الميتافيزيقا دراسة

Introduction of Aristotle's Metaphysics, Vol. I (١٧) :
p. XVI.

(١٨) تفسيرا لما بعد الطبيعة - مجلد ٣ ص ١٢٩٨-١٢٩٩ .

علمية ناقدة فاحصة ، كروس وبيجر وهاملان وهوفمان وغيرهم . اذ من الثابت أن عنوان هذا الكتاب لم يضعه أرسطو ، بل أندرونيقوس الرودسي في القرن الأول قبل الميلاد . كما أن المدقق في موضوع مقالات كتاب الميتافيزيقا لا يجد قاعدة واضحة محددة يسير عليها أرسطو في ترتيب مقالات هذا الكتاب . ولهذا كان هذا الترتيب خارجياً لا داخلياً أى لا ينبع من أرسطو نفسه . ومن هنا رأى بعض المتعمقين في الدراسات الأرسطية إثارة الشكوك حول بعض مقالات هذا الكتاب .

بيد أن ابن رشد لم يحاول - كما قلنا - إثارة الشكوك حول هذا الترتيب ، وبيان القاعدة التى سار عليها أرسطو فى تأليفه لهذا الكتاب ، وكأنه يحسب هذا الترتيب فوق كل نقد أو شك . وعلى كل فهى محاولة من جانبه لربط موضوع كل مقالة بالأخرى . يقول ابن رشد : قد تبين من هذا القول ما احتوت عليه مقالة من مقالات هذا العلم المنسوبة الى أرسطاطاليس ، وأنها جارية على النظام الأفضل فى الترتيب ، وأنه ليس فيها شىء وقع على ترتيب ولا نظام ، كما نجد نيقولاوس الدمشقى يزعم ذلك فى كتابه ، وأنه لمكان هذا اختار فيما زعم ليعلم هذا العلم ترتيباً أفضل (١٩) .

(١٩) المصدر السابق مجلد ٣ ص ١٤٠٥ .

نعود بعد هذا الاستطراد إلى الحديث عن هذه المقالة ،
فنقول بأن هذه المسائل التي ترد عند أرسطو أو عند
ابن رشد على هيئة شكوك ، تبلغ أربعة عشر مسألة .
الأربعة الأولى منها تتعلق أساسا بإمكانية الميتافيزيقا .
وباقى المسائل هي الموضوعات المطروحة أمام علم ما بعد
الطبيعة والتي يجب عليه حلها . والمسائل الأربعة عشر
التي أوردها أرسطو في كتابه وعن ابن رشد بتفسيرها
وشرحها هي :

- ١ - هل تنتسب الميتافيزيقا إلى علم واحد أو أكثر من
علم ؟ الفحص في أنواع العلل كلها .
- ٢ - مبادئ البرهان ، هل تعد موضوعا لعلم واحد
بعينه ، أم يمكن اعتبارها موضوعا لعدة علوم ؟ .
- ٣ - هل يوجد علم واحد يبحث في كل الجواهر ،
أم أن البحث فيها يتعلق بعدة علوم ؟ .
- ٤ - هل يشمل علم ما بعد الطبيعة الجواهر فحسب .
أم أنه يشمل أيضا الأعراض التي تلحق بالجواهر ؟ .
- ٥ - هل نعترف بوجود جواهر محسوسة فحسب ،
أم نعترف أيضا بوجود جواهر غير محسوسة ؟ .
- ٦ - هل تعد الأجناس عناصر ومبادئ للموجودات ؟
أم أن من شأن الأجزاء الأولى التي يتألف منها كل فرد ؟

٧ - في حالة تسليمنا بأن الأجناس هي المبادئ الأصلية ، فهل من الواجب اعتبار هذه المبادئ الأجناس الأولى أو الأنواع الدنيا التي نطلقها مباشرة على الأفراد ؟ .

٨ - هل يوجد شيء آخر عدا الأشياء الفردية ؟ .

٩ - هل المبادئ الأولى محدودة بالعدد أم بالنوع ؟ .

١٠ - إذا كانت المبادئ الأولى واحدة ، هي هي بنفسها ، فكيف يتأتى لنا تفسير أن بعض الموجودات تكون وتفسد والبعض الآخر لا يعتريه كون ولا فساد ؟ .

١١ - هل الوحدة والوجود تعد جواهر للأشياء ، أم أن ذلك يرجع إلى لواحق وأعراض هذه الأشياء ؟ .

١٢ - هل المبادئ الأولى تعد كلية أو فردية ؟ .

١٣ - هل توجد المبادئ الأولى بالقوة أم بالفعل ؟ .

١٤ - هل تعد موضوعات الرياضيات جواهر ؟ وإذا كان ذلك كذلك ، فهل تفترق عن الأجسام المحسوسة ؟ .

أما عن عدد الفقرات التي تنقسم إليها هذه المقالة حسب تفسير ابن رشد كما ورد في الكنتشة المذكورة آنفا ، فتبلغ عشرين فقرة تستوعب دراسة هذه المسائل كلها . وهي كمادة ابن رشد في التفسير ، أي الشرح الكبير ،

تبدأ بإيراد نص أرسطو ثم يعقب ذلك تفسير فيلسوفنا لهذا النص فقرة فقرة .

٩ - المقالة الرابعة (الجيم Gamma) :

تبحث هذه المقالة في موضوع علم ما بعد الطبيعة ، وهو البحث في الوجود بما هو موجود . كما تدافع عن البديهيات والمبادئ الأولى كمبدأ عدم التناقض .
وإذا كان أرسطو قد وجه سهام نقده الى هرقليطس وبروتاغوراس ، وهو بصدد الدفاع عن هذه المبادئ ، فإن ابن رشد يحاذيه في هذا النقد ، بحيث لا نجد في تفسيره لهذه المقالة شيئاً جديداً يأتي به من عنده ، اللهم الا بعض الأمثلة والتدليلات الفرعية .

ويقسم ابن رشد تفسيره لهذه المقالة الى تسع وعشرين فقرة . تبدأ الفقرة دائماً - كما هو الشأن في المقالات السالفة - بإيراد نص أرسطو ، ثم الشروع في توضيحه وتفسيره .

١٠ - المقالة الخامسة (مقالة الدال Delta) :

إذا كان هناك من الباحثين من ذهب الى أن هذه المقالة لا يمكن أن تكون جزءاً من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، إذ أنها عبارة عن معجم فلسفي ، مما يوحي بأنها أقرب

ما تكون الى رسالة قائمة بذاتها ، فاننا لا نجد واحدا من المفكرين الاسلاميين القدامى الذين تعرضوا لتفسير هذه المقالة أو تلخيصها ، قد شك في نسبة هذه المقالة الى ميتافيزيقا أرسطو . ويبدو أن احالة أرسطو الى المصطلحات الواردة في هذه المقالة حين يبحث في السماع الطبيعي والكون والفساد ، بل بين ثنايا كتاب الميتافيزيقا نفسه ، قد حمل ابن رشد على عدم الشك في نسبتها لأستاذه أرسطو ، بل لا يشير مجرد اشارة الى هذا الموضوع . فالقارئ لتفسيره لهذه المقالة لا يجد عنده بادرة شك في نسبة هذه المقالة الى أرسطو .

ويقسم ابن رشد تفسيره لهذه المقالة الى خمسة وثلاثين فقرة تتضمن توضيح وتفسير المصطلحات الواردة في كتاب أرسطو . واذا كان أرسطو في مقالة الدلتا هذه قد عرف ثلاثين مصطلحا ، فان ابن رشد يفسر ثمانية وعشرين مصطلحا ، ولكنه يدمج بعض المصطلحات في بعضها بحيث أن المقارن بين المصطلحات التي أوردها أرسطو في كتاب الميتافيزيقا والمصطلحات التي فسرهما تلميذه ابن رشد لا يجد شيئا ذا بال قد سقط من هذه المصطلحات . ولكن المهم عندنا هو لجوؤه الى كثير من الأمثلة والتوضيحات اللغوية الهامة التي تبين لنا مشتقات المصطلح ، وكذلك مقارنته بين الترجمات المختلفة لكتاب الميتافيزيقا حتى يختار المصطلح أو الترجمة التي يوافق عليها .

أما عن ترتيب هذه المصطلحات ، فإنه لا يتابع الترتيب
الأرسطى فى بعض المواضع . وقد يكون ابن رشد قد أحس
أنه ليست هناك قاعدة اتخذها أستاذه فى الترتيب الذى
اتبعه .

وهذه المصطلحات الفلسفية التى أفاض ابن رشد فى
تفسيرها بحيث شغلت أكثر من مائتين من الصفحات حسب
نشرة بويج هى تبعا لترتيب ابن رشد كما يلى :

- ١ - القول فى الابتداء .
- ٢ - العلة .
- ٣ - الأسطقس .
- ٤ - الطبيعة .
- ٥ - المضطر .
- ٦ - الواحد .
- ٧ - العرض .
- ٨ - الهوى .
- ٩ - الجوهر .
- ١٠ - القبل والبعد .
- ١١ - القوة .

- ١٢ - الكمية
- ١٣ - الكيفية
- ١٤ - المضاف
- ١٥ - التمام
- ١٦ - النهاية
- ١٧ - الذى بذاته
- ١٨ - الوضع
- ١٩ - الهيئة
- ٢٠ - الانفصال
- ٢١ - العدم
- ٢٢ - له
- ٢٣ - الذى من شئ
- ٢٤ - الجزء
- ٢٥ - الكل
- ٢٦ - النباقص
- ٢٧ - الجنس
- ٢٨ - الكساذب

١١ - المقالة السادسة (مقالة الهاء E-pilon)

يقسم ابن رشد هذه المقالة الى ثمانية أقسام تدور
أكثرها حول بيان الصلة بين الميتافيزيقا وغيرها من العلوم
كالرياضيات والطبيعات ، وبوجه عام تبحث في تقسيم
العلوم النظرية .

والواقع أن تحديد موضوع كل علم من العلوم النظرية
أو العملية والصلة بين كل منها والآخر ، كان مجالا لكثير
من الرسائل التي وضعت قبل ابن رشد أو بعده . نجد
هذا على سبيل المثال في احصاء العلوم للفارابي ، وبعض
رسائل الكندي ، ورسالة الحدود لابن سينا . يقول
ابن رشد مبينا كيف أن العلم الالهي « الميتافيزيقا » هو
أشرف العلوم : فاذا قد تبين من هذا القول - أي قول
أرسطو - أن أنواع الفلسفة النظرية ثلاثة : علم الأشياء
التعاليمية وعلم الأشياء الطبيعية وعلم الأشياء الالهية .
وانما أراد أنه كما أن الأشياء الطبيعية هي التي يؤخذ في
قولها الطبيعة كذلك الأشياء الالهية هي التي يؤخذ في حدها
الاله والأسباب الالهية ، وكذلك الارادية هي التي يؤخذ في
حدها الارادة والأسباب الارادية وإذا كان من المعروف
بنفسه أن العلم الأشرف والآثر هو للجنس الأشرف والآثر ،
وكان العلم الالهي أشرف وآثر فهو للجنس الأشرف والآثر .
فإن جميع العلوم وإن - كانت كلها شريفة ومؤثرة ، فإن

العلم بالآله هو أشرفها وآثرها لأن موضوعه أشرف من جميع الموضوعات (٢٠) .

١٢ - المقالة السابعة (مقالة الزاي Zeta)

هذه المقالة السابعة من تفسير ما بعد الطبيعة . يقسمها ابن رشد إلى خمس وخمسين فقرة أو قسم . فهو يورد نص أرسطو أولاً ثم يشرح في تفسير وشرح جملة جملة مما ورد في الترجمة العربية القديمة لهذا الكتاب . وابن رشد يتابع أرسطو في أكثر المواضع من هذا التفسير . يتابعه في القول بأن الموضوع الأساسي للميتافيزيقا هو مشكلة الجوهر . ويتابعه في رد الجوهر إلى الماهية أو الصورة وليس إلى الهيولى كما يقول بعض الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو . كما يتابعه في تحديد معنى الصورة بأنها الصورة التي توجد في موضوع ، وليست تلك التي توجد مفارقة ، كما هو الحال في نظرية المثل عند أفلاطون . ومن يقارن بين كتاب الميتافيزيقا والتفسير الذي أورده ابن رشد يتبين له أن الأخير لم يقدم خجماً جديدة في نقد القول بوجود کلیات مفارقة ، بل اعتمد على كتابات أرسطو ، بالإضافة إلى بعض شروح لهذه الكتابات قام بها سلفه فيلسوف المشرق ابن سينا .

(٢٠) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٢ ص ٧١١-٧١٢ مقالة الهاء .

فإذا كان ابن رشد في المقالة السادسة يبين الصلة بين كل علم من العلوم النظرية والآخر كما يبين الصلة بين العلوم النظرية والعلوم العملية ، فإنه في هذه المقالة السابعة يفرق بين المادة والصورة كما تدرس في الفلسفة الطبيعية .

يقول ابن رشد بعد أن يورد رأي أرسطو في هذه النقطة : وينبغي أن تعلم أن الفرق بين هذا الفحص ها هنا وبين الفحص في أول السماع الطبيعي عن المادة والصورة ، أن ذلك الفحص الذي في أول السماع لما كان بما هو فحص طبيعي ، لم يفض به إلا إلى بيان المادة الأولى فقط بما هي مادة لا بما هي جوهر وإلى الصورة الطبيعية فقط لا إلى الصورة الأولى لجميع الأشياء المحسوسة ولا إلى الصورة من حيث هي جوهر ، ولذلك لم يفض البحث في الصور الطبيعية بما هي طبيعية إلى الصورة الأولى . وذلك أن النظر في الصورة الذي يفضي به إلى الصورة الأولى هو النظر فيها من حيث هي جوهر وليس ينظر العلم الطبيعي في الأشياء من حيث هي جواهر . وأما المادة الأولى فينظر فيها صاحب العلمين ، وأما صاحب العلم الطبيعي فينظر فيها من حيث هي مبدأ للتغير ، وأما صاحب العلم الإلهي فينظر فيها من حيث هي جوهر بالقوة (٢١) .

(٢١) المصدر السابق - مجلد ٢ ص ٧٧٩-٧٨٠ .

١٣ - المقالة الثامنة (مقالة الـ Eta)

يقسم ابن رشد هذه المقالة الى ست عشر فقرة . وهو كعادته يورد نص أرسطو تبعا للترجمة التي وصلته عن قدامى المترجمين ثم يشرح في تفسيره وتوضيحه .

ويرى ابن رشد أن هذه المقالة تعد تكميما وتكملة للمقالة السالفة وهي مقالة الزاي . فهو يقول في مفتتح هذه المقالة قبل أن يورد نص أرسطو : ان غرضه في هذه المقالة التذكير بجملة ما سلف من القول في المقالة التي قبل هذه في أوائل الجواهر وتتميم القول فيه وهو الجواهر المسمى صورة . فإن كل ما فحص عنه من أنواع الجواهر في المقالة التي قبل هذه ، فانما فحص عنه من أجل الجواهر المسمى صورة . فهو في هذه المقالة يذكر بما سلف له من الفحص الذي أتى به من أجل الفحص عن هذا الجواهر ثم يتم القول فيه (٢٢) .

١٤ - المقالة التاسعة (مقالة الـ Theta)

تنقسم فقرات هذه المقالة الى اثنتي وعشرين فقرة ، وذلك حسب تقسيم ابن رشد لها . وتدور هذه المقالة أساسا حول البحث في القوة والفعل ، وبذلك تكون مكملة للبحث

(٢٢) - المصدر السابق - مجلد ٢ ص ١٠٢٢ .

فى الجوهر المحسوس المتغير ، اذ أن ابن رشد اذا كان قد ذهب الى أن مبادئ الموجودات هى المادة والصورة ، فانه فى مقالته هذه ينظر الى مبادئ الموجودات من زاوية القوة والفعل . فيعتبر الهيولى قوة والصورة فعلا ، وذلك بعد أن يوضح لنا كل المعانى التى تطلق على القوة وعلى الفعل .

وجدير بالذكر أن فيلسوفنا يتطرق فى أثناء شرحه وتفسيره لهذه المقالة من كتاب الميتافيزيقا الى التصدى لأراء المتكلمين . وعداوته للأشاعرة من أهل الاسلام وخاصة فى نظرية الأسباب والمسببات أشهر من أن يشار إليها ، ونجدها مبسوبة فى كتبه المؤلفة . ولكن الجديد هو أن يتصدى لهم أثناء تفسيره لأرسطو ملحقا آراءهم بآراء السوفسطائيين . بمعنى أن الأشاعرة اذا كانوا يذهبون الى عدم وجود خصائص ثابتة محددة لكل ما هو موجود فى عالمنا ، وأنه من الممكن انقلاب هذه الخصائص ، فإنه يمكن - تبعا لنظرية ابن رشد - الحاق رأيهم هذا بآراء السوفسطائيين الذين لا تؤدى فلسفتهم الى التسليم بخصائص دائمة ثابتة لكل شيء .

وسنقتصر على ايراد فقرة له توضح ما نقصده ، راجين أن يكون هذا دافعا لنا على تلمس فلسفة ابن رشد لا من خلال مؤلفاته فقط ، كما يذهب الكثير من الباحثين ، ولكن من خلال تفاسيره وتلاخيصه وشروحه على أرسطو .

وقد سبق لنا الإشارة الى أننا لو اقتصرنا على جانب دون الآخر ، فان ذلك سيؤدى بنا الى تقديم صورة مهوشة مضطربة وخاطئة فى كثير من زواياها للفلسفة الرشدية .
يقول ابن رشد : لما تكلم - أى أرسطو - على كم وجه تقال القوى ، وأنها تقال على الفاعلة والمنفعة ، ورسمها وعدد اصناف القوى الفاعلة ، وبين الفرق بينها وبين الناطقة منها وغير الناطقة ، يريد أن يتكلم مع من ينكر وجود القوى ، وهم الذين ينكرون الممكن ، وذلك أن الذى يتكلم مع هؤلاء هو صاحب هذا العلم ، اذ كان هذا الراى من جنس آراء السوفسطائيين .

فقال - أى أرسطو - ومن الناس مثل غاريقون (٢٣) من يقول ان القوة عند الفعل فقط . يريد - أى أرسطو - ومن الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشئ الذى هى قوية عليه . ويقول ان القوة والشئ الذى توجد قوية عليه يوجدان معا . وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلا ، لأن القوة مقابلة للفعل ، وليس يمكن أن يوجد معا . وهذا القول ينتحله الآن الأشعريون من أهل ملتنا ، وهو قول مخالف لطباع الانسان فى اعتقاداته وفى أعماله (٢٤) .

(٢٣) لا نجد هذا الاسم فى ميتافيزيقا أرسطو ويرجح الدكتور ابراهيم مدكور فى تصديره لالهيات ابن سينا انه قد يكون تحريفا لأحد رجال المدرسة المغارية .

(٢٤) تفسير بما بعد الطبيعة مجلد ٢ ، ص ١١٢٦ .

وإذا كان ابن رشد قد قارن بين السوفسطائية والأشاعرة، فإنه لا يكتفى بذلك، بل يصف أقوال الأشاعرة بأنها تؤدي إلى سد باب النظر، والجهل بالشرعية، وعدم وجود أسماء وحدود لكل موجود من الموجودات.

فهو يذهب من خلال نص يعد من أهم نصوص هذه المقالة التاسعة من حيث المغزى والدلالة إلى أن أهل زماننا - ويقصد بهم الأشاعرة أساسا - يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلا واحدا بلا وساطة لها، وهو الله سبحانه وتعالى. وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه. وإذا لم يكن للموجودات أفعال تخصها، لم يكن لها - حسب تصور ابن رشد - ذوات خاصة، لأن الأفعال إنما اختلفت من قبل الذوات، وإذا ارتفعت الذوات ارتفعت الأسماء والحدود وصار الموجود شيئا واحدا.

وهذا الرأي هو رأي غريب جدا عن طباع الإنسان. وإنما الذي قادهم إلى القول بذلك، أن سدوا باب النظر. فهم يدعون النظر وينكرون أوائله. وهذا كله إنما قادهم إليه توهمهم أن الشريعة لا يصح اعتقادها إلا بهذا الوضع وأشباهه. وهذا كله جهل منهم بالشرعية ومكابرة بنطقهم الخارج دون الداخل، إلا من غلبت عليه قوة الانقياد إلى ما عود أسماعه على التركيز في طباعهم (٢٥).

(٢٥) المصدر السابق مجلد ٢ ص ١١٢٥-١١٢٦.

١٥ - المقالة العاشرة (مقالة الياء Iota) :

يقسم ابن رشد هذه المقالة من مقالات الميتافيزيقا الى ستة وعشرين قسما ، ويأخذ في تفسير المعاني التي تضمنتها كل فقرة أو قسم من هذه الأقسام .

وتبحث هذه المقالة أساسا في معاني الواحد والكثير ، وكيف يقال لفظة الواحد على أنحاء مختلفة ، كما تبحث في معنى الضدية ومعنى الملكة والعدم .

والواقع أن هذه المقالة تعد أضعف مقالات كتاب الميتافيزيقا ، فليس فيها شيء جديد ، إذ الموجود بين ثناياها لا يخرج عن أمرين : أما أشياء سبقت دراستها في المقالات السابقة عليها ، وأما بعض التعريفات اللفظية التي لا تقدم لنا شيئا ذا بال .

وابن رشد في تفسيره على هذه المقالة ، قد حاول توضيح المعاني التي بدت له غامضة بحيث تحتاج الى تحليل وتفسير . وإذا كان ابن رشد - كما رأينا - في المقالة السابقة قد تعرض لفريق الأشاعرة من المتكلمين ، فإنه بين تضاعيف هذه المقالة ، قد عرض لنقد ابن سينا في بعض النقاط ، وإن كان أكثرها يعد نقاطا فرعية وليست جوهرية . ولكن المدلول الأساسي من ذلك كما قلنا دائما ، هو ضرورة الرجوع الى تفاسير ابن رشد وشروحه ، إذا أردنا أن نقدم صورة دقيقة لفلسفته .

وسنقتصر على ايراد نموذج واحد ، يبين لنا نحواً من
أنحاء نقد ابن رشد لابن سينا . فاذا كان ابن سينا قد
ذهب الى أن الموجود والواحد يدلان من الشيء على معنى
زائد على ذاته ، اذ أن الشيء لا يعد موجوداً بذاته بل بصفة
زائدة عليه ، كما ذهب الى أن الواحد والموجود يدلان على
عرض في الشيء ، فان ابن رشد يكشف عن خطأ ابن سينا
قائلاً : ان أول ما يلزمه - أي ابن سينا - أن يقال له تلك
الصفة أو ذلك العرض الذي به صار الواحد واحداً والموجود
موجوداً . هل صار هو أيضاً واحداً وموجوداً بمعنى زائداً
أو بذاته . فان قال بمعنى زائداً ، لزم المرور الى غير نهاية .
وان قال بذاته ، فقد سلم أنه يوجد شيء واحد بذاته .
وانما غلط الرجل أمران : أحدهما أنه اعتقد أن الواحد
الذي هو مبدأ الكمية هو الواحد المرادف لاسم الموجود ،
فظن لمكان أن هذا الواحد محدود في الأعراض ، أن الواحد
الذي يدل على جميع المقولات أنه عرض . والثاني أنه التبس
عليه اسم الموجود الذي يدل على الجنس والذي يدل على
الصادق . فان الذي يدل على الجنس يدل على كل واحد
من المقولات العشر دلالة تناسب ، كما يقال الهوية (٢٦) .

١٦ - المقالة الحادية عشرة (مقالة اللام Lambda

هذه المقالة هي آخر مقالات كتاب الميتافيزيقا التي

(٢٦) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ ص ١٢٨٠ .

يفسرهما فيلسوفنا ابن رشد . وقد سبق أن عرفنا أن مقالة
الكبا Kappa لم تصل اليه على ما يبدو من تفسيره .
كما أنه من المرجح أنه لم يفسر المقالتين الثالثة عشرة
والرابعة عشرة وهما مقالتي المو Mu والنو Na .

يقسم ابن رشد هذه المقالة الى ثلاث وخمسين فقرة
أو فسمًا ، وتبدأ الفقرات دائماً بإيراد نص أرسطو وبعدها
يأتى دور الشرح والتفسير .

ولكننا فى أول المقالة نجد من ابن رشد اختلافاً يسيراً
فى المنهج الذى سار عليه فى المقالات العشر السابقة .
وهو نفسه يقول ذلك فى أول شرحه مبيناً الأسباب التى
دفعته الى ذلك . فهو لم يجد للاسكندر ولا لمن بعده من
المفسرين تفسيراً فى مقالات علم ما بعد الطبيعة ولا تلخيصاً ،
إلا فى مقالة اللام . ولهذا رأى ابن رشد أنه من المناسب
تلخيص أقوال الاسكندر قبل الشروع فى تفسيره لمقالة
اللام .

قلنا ان مقالة اللام تعد أهم مقالات ما بعد الطبيعة
على وجه الإطلاق ، وذلك اذا أخذنا فى الاعتبار محاولة
تأويل الآراء الواردة فيها بحيث تتفق مع العقائد الإسلامية .
وهذا ما اتفق عليه جمهرة المؤرخين والباحثين فى الفلسفة
العربية بلا استثناء . ولكن أكثرهم للأسف قد غفل أو
تغافل عن الأهمية الخاصة لتفسير ابن رشد لهذه المقالة ،

رغم ما فيها من الموضوعات ذات المغزى الدقيق والعميق
والتي يبدو لنا أنها تتكفل بتعديل وجهة نظرنا في بعض
الآراء التي توصل إليها نفر من الباحثين في الفلسفة
الرشدية تعديلا حاسما بل جذريا .

فإذا رجعنا إلى الفقرات التي أوردها ابن رشد في
هذه المقالة مفسرا إياها ، وجدناه يتعرض لآراء من سبقه
من المفسرين مؤيدا أقوالهم تارة ومفندا إياها تارة أخرى .
وهو يميل في الغالب إلى الوقوف إلى جانب الاسكندر
الافروديسي ، مفضلا شروحه على شروح ثامسطيوس . فهو
يصنف شرح الأخير في بعض المواضع بأنه شرح أو تفسير
ردى .

وليس رجوعه إلى آراء هؤلاء المفسرين هو الذي يضيف
على تفسيره لهذه المقالة أهمية كبرى . بل إن ذلك يرجع
أساسا إلى الكثير من الآراء المبثوثة بين تضاعيف تفسيره ،
والتي لم يشأ التصريح عنها بوضوح من خلال مؤلفاته كفصل
المقال ومناهج الأدلة ، والتي يمكننا القول بأنها مؤلفات
تقليدية وأقل أهمية من شروحه هذه ، رغم أن أغلب
الدارسين للفلسفة الرشدية قد صنفوا مؤلفاته هذه ،
التقليدية ، واحتفلوا بها احتفالا فاق حد الوصف وما زالوا
يحتفلون . وسنشير بعد قليل إلى بعض الآراء الهامة التي
قال بها شارحنا في تضاعيف تفسيره الكبير لما بعد الطبيعة .
وخاصة في هذه المقالة بالذات التي تبحث أساسا في

البرهنة على وجود محرك أول يتحرك ، وصفات هذا
المحرك ، وكذلك تبحث في عقول الكواكب ، وهل نقول
بالوحدانية أم نقول بالمحركين الأوائل .

١٧ - دراسة لبعض الموضوعات الواردة في تفسير ما بعد الطبيعة :

مشكلة أصل الموجودات من خلال فكرتي الأزلية
والأبدية :

إذا كانت مشكلة أصل الموجودات قد شغلت تفكير
ابن رشد إلى حد كبير ، وإذا كان قد تناولها بالدراسة في
كثير من كتبه ، فإنه لم يتناولها بصورة أقرب ما تكون إلى
الجدية والعمق ، أكثر مما هو موجود في تفسيره الكبير
لما بعد الطبيعة . وسنراه يذهب في تفسيره هذا إلى الاتجاه
اتجاهها أرسطيا بارزا ، وذلك بعد أن تعرض للنقد لآراء
ثامسطيوس والمتكلمين وابن سينا والفارابي ، كما سيتضح
من خلال النص الذي على أسامه يدرس المشكلة المشار
إليها آنفا ، والذي يعد أخطر وأهم نصوصه في مقالة اللام ،
بل في سائر المقالات الأخرى ، على وجه الإطلاق .

يعرض لنا ابن رشد في النص الثامن عشر من مقالة
اللام مما بعد الطبيعة ، رأيه في هذه المشكلة ، وذلك أثناء
عرضه لنقد أرسطو لوجود الصور المفارقة . فيورد أولا

نص أرسطو القائل : فظاهر أنه لا حاجة بنا بوجه من الوجوه ، أن تكون الصور موجودة ، وذلك أن انسانا يولد انسانا الذى هو واحد واحد ، انسانا من الناس . وعلى هذا المثال فى الصناعات ، وذلك أن الصناعة الطبية هى كلمة الصحة .

بعد ذلك يشرع فيلسوفنا فى شرح هذا النص مبينا لنا رأيه فى أصل الموجودات ومشكلتى الأزلية والأبدية . فهو يقول ان أرسطو بعد أن بين لنا أن العلل منها فاعلة وهى المتقدمة فى الوجود ، ومنها ما هى أجزاء الشئ الموجود وهى معه ، ذهب الى أنه ليس هناك مبرر للقول بالصورة التى قال بها أفلاطون . فإذا كان الشئ انما يكون من المواطىء له بالرسم ، فلا حاجة بنا بوجه من الوجوه الى ان تكون الصور موجودة . فالانسان مثلا يولده انسان مثله ، والفرس فرس مثله ، واحد ، لواحد وجزئى لجزئى لا كلى لجزئى ، كما يقول القائل بالصور .

يقول ابن رشد : وذلك أن الأمر فى الطبيعة فى كون الشئ عن المواطىء له بالرسم ، هو كالأمر فى الصناعة ، وذلك أن الصناعة الفاعلة للصحة وهى صناعة الطب ، هى صورة الصحة الموجودة فى نفس الطبيب . وكما أن الصانع ليس يحتاج عندما يفعل الى مثال ينظر اليه حتى يفعل اذ كان ما عنده من صورة المصنوع كافيا له فى الفعل من غير أن يحتاج الى مثال ينظر اليه ، كذلك الأمر فى الطبع

انما يفعل من جهة ما عنده صورة المفعول بعينها ، ولذلك
وجب أن يكون المواطن من المواطن (٢٧) .

هذا هو رأى أرسطو كما يعرضه ابن رشد .
وسيعود الى تحليله بعد قليل ، محاولا استخراج كل
النتائج التى تتفرع عن هذا الرأى . ولكى يصل الى تقرير
رأيه ، مؤيدا فى ذلك أرسطو الى حد كبير ، بدا له أنه من
الضرورى عرض رأى ثامسطيوس ثم نقده . فثامسطيوس
اذا كان قد ذهب الى أن قول أرسطو يعد مقنعا فى رفع
الصور ، الا أنه وجه اليه بعض أوجه النقد . فأرسطو قد
أغفل . كما يرى ثامسطيوس - كثرة ما يحدث من الحيوان
فى غير مثله . فنحن نرى جنسا من الزنابير يتولد من أبدان
الخليل الميتة ، ونرى النحل يتولد من أبدان البقر الميتة ،
ونرى الضفادع تتولد من العفن . واذا كانت الطبيعة
تسلك هذا المسلك بالنسبة للحيوانات الدنيا ، فانها
الى حد كبير تسلك مسلكا مشابها من بعض الوجوه
بالنسبة للحيوانات العليا ، وفيها الانسان الناطق .
بمعنى أنه لا بد من التسليم بوجود أنساب وصور فى
الطبيعة بمقتضاها تفعل ما تفعل . فالانسان مثلا ، وان
كان يتولد عن انسان ، فان الأب ليس له صنع فى تركيبه ،
بل انه يصير على هذه الحالة بسبب وجود نسب وصور فى
الطبيعة بمقتضاها تفعل هذه الطبيعة فى الكائنات .

(٢٧) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ ص ١٤٩١-١٤٩٢ .

هذا هو ما يراه ثامسطيوس . وواضح من هذا
الرأى أنه يقر بوجود الصور فى الطبيعة ، ولكنه لا يعترف
بها كصور مفارقة . كما أنه يربط بين القول بالصور ،
والاعتراف بالغاية فى الطبيعة . دليل هذا ، قوله الذى
يورده ابن رشد فى تفسيره : وليس يعجب أن تكون الطبيعة
وهى لا تفهم سواقة ما تعمله الى الغرض المقصود اليه ،
اذ كانت لا تدرك ولا تفكر فى فعل ما تفعل . وهذا مما
يدلك على أنها قد ألهمت الهاما تلك النسب من سبب هو
أكرم منها وأشرف وأعلى مرتبة وهى النفس التى فى الأرض
التى يرى أفلاطون أنها حدثت عن الآلهة الثوانى . ويرى
أرسطوطاليس أنها حدثت عن الشمس والفلك المائل ،
ولذلك صارت تفعل ما تفعل مستاقة نحو الغرض وهى
لا تفهم الغرض . وجملة القول أنه لا بد من أن يكون فى
الطبيعة أنساب وصور ، اذ كان يحتاج فى تولد الشيء
الى مثله . وليس يوجد لجميع ما يتولد مثل ما يتولد منه .
لكننا متى أحتجنا الى صورة من الصور ، كان منا فعل ما ،
نعلم أنه لا تحدث به وحدة تلك الصور ، فتحدث حينئذ
تلك الصورة ، كأنها كانت كامنة فى شيء آخر ، وهى
بالحقيقة كامنة فى الطبيعة المولدة (٢٨) .

وبعد أن يعرض علينا ابن رشد رأى أرسطو وشك

(٢٨) المصدر السابق مجلد ٢ ص ١٤٩٤ .

ثامسطيوس ، يبدأ فى بيان مشكلة أصل الموجودات ، وكيف أن التعمق فى بحثها يؤدي بالضرورة الى القول بـقدم العالم .

فهو يرى أن آراء كل من أثبتوا سببا فاعلا وأثبتوا الكون ، يمكن تقسيمها الى مذهبين فى غاية التضاد وبينهما آراء متوسطة تأخذ من المذهب الأول بعض عناصره ، وتستقى من المذهب الثانى عناصر أخرى ، ثم تضيق عناصر أخرى لا نجدها فى هذين المذهبين .

أما المذهبان اللذان فى غاية التضاد ، فأولهما مذهب أهل الكمون (٢٩) ، وثانيهما مذهب أهل الابداع

(٢٩) عرفت نظرية الكمون :

— The Germinal Development.

عند المتكلمين وتنسب الى ابراهيم ابن سيار النظام . وهناك كثير من المراجع التى افاضت فى البحث فى هذه النظرية ، ومنها ما حاول عقد مقارنة بينها وبين نظرية التطور . ويمكن الرجوع الى :

— The notes of Van Den Bergh on the English translation of Tahafut Al Tahafut, Vol. II, P. 48, and Sarton : Introduction to the History of Science Vol., II, Part I, p. 61-62.

ولا يتسع المجال الآن لدراسة هذا المذهب على نحو تفصيلي . وأكتفى بما قاله الشهرستاني عن مذهب النظام . فهو يقول : إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة مع ما هي عليه الآن / معادن ونباتا وحيوانا وانسانا . ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده

والاختراع . أصحاب المذهب الأول يقولون بأن كل شيء
فى كل شيء ، وأن الكون انما هو خروج الأشياء وبعضها
من بعض ، وأن الفاعل انما احتيج اليه فى الكون لاخراج
بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض . ومن الواضح
أن الفاعل عند القائلين بهذا المذهب لا يعدو كونه محركا .

هذا عن مذهب الكمون ، أما المذهب الثانى وهو مذهب
الابداع والاختراع ، فيرى أن الفاعل هو الذى يبدع الموجود
بجملته ويخترعه اختراعا ، وليس من شرط فعله وجود
مادة فيها يفعل ، اذ هو المخترع لكل . وواضح أن هذا
الرأى - كما يقول ابن رشد - هو رأى المتكلمين من أهل
ملة الاسلام وملة النصارى .

واذا كان قد اتضح لنا التقابل بين هذين المذهبين ،
وخاصة بالنسبة لفعل فاعل العالم ، فإن هناك من الآراء
التي تتوسط بين هذين المذهبين . ويقول ابن رشد ان
هذه الأوساط يمكن حصرها فى ثلاثة آراء يجمعها كلها
القول بأن الكون عبارة عن تغير فى الجوهر ، وأنه لا يتكون
عندهم شيء من لا شيء ، بمعنى أنه لا بد فى الكون عندهم
من موضوع ، وأن المتكون انما يحدث عن ما هو من جنسه
بالصورة .

غير أن الله تعالى اكمن بعضها فى بعض . فالتقدم والتأخر انما يقع
فى ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها (الملل والنحل ج ١ .
ص ٦٥) .

هذه المذاهب الثلاثة تجمعها اذن أفكار مشتركة ،
الا أن هناك نقاطا محددة يمكن على أساسها تمييز الواحد
منها عن الآخر . ويتضح ذلك فيما يلي :

١ - الأول : منها يرى أن الفاعل هو الذى يخترع
الصورة ويبدعها ويثبتها فى الهيولى . والفاعل الذى بهذه
الصفة ليس فى هيولى أصلا ، وهو الذى يسمونه واهب
الصور . ومن الواضح أن ابن رشد يدخل ابن سينا ضمن
القائلين بهذا المذهب .

٢ - الثانى منها يرى أن الفاعل يوجد بحالتين فهو
أما أن يكون مفارقا للهيولى ، وأما أن يكون غير مفارق :
فغير المفارق مثل النار التى تفعل نارا ، والانسان الذى
يولد انسانا . والمفارق هو المولد للحيوان والنبات الذى
لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بزر مثله .

وواضح أن ابن رشد يقصد بهذا المذهب مذهب
ثامسطيوس ، وقد عرضنا له منذ قليل . ويضع ابن رشد
أيضا الفارابى فى زمرة القائلين بهذا المذهب .

٣ - نص المذهب الثالث وهو مذهب أرسطو . وقد
أكد فليسوفنا صحة هذا المذهب مفضلا الأخذ به ، وذلك
بعد أن عرض له وتناوله بالتحليل مقارنا ما فيه من صواب
بالأخطاء التى تجدها فى المذاهب السالفة - وسيتضح ذلك
من الإشارة إلى هذه الجوانب بإيجاز .

الفاعل في هذا المذهب - حسب ما يراه ابن رشد
مفسرا - يفعل المركب من المادة والصورة . وذلك بأن
يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على
الصورة ، الى الفعل . واذا كان هذا المذهب يشبه بوجه
من الوجوه مذهب أنبا دوقليس الذي يرى أن الفاعل يفعل
اجتماعا وانتظاما للأشياء المتفرقة ، إلا أنه يختلف اختلافا
أساسيا عنه . فالفاعل عند أرسطو لا يعد جامعا بين شيئين
بالحقيقة ، وإنما هو مخرج ما بالقوة الى الفعل ، دون أن
يؤدي ذلك الى ابطال الموضوع القابل للقوة .

واذا كان ابن رشد قد أبان عن وجه شبه بين هذا
المذهب وبين مذهب أنبادوقليس ، فإنه يقرر أيضا أن
هناك أوجه تشابه بينه وبين الاختراع والكمون ، من جهة
أن الفاعل يحل ما كان بالقوة الى الفعل ، كما أن هناك وجه
اختلاف يتمثل أساسا في أن الفاعل في هذا المذهب الأخير
لا يأتي بالصورة من لا صورة .

بعد هذا كله يكون ابن رشد قد توصل الى تفسير
قول أرسطو بأن المواطيء يكون من المواطيء أو قريبا منه .
اذ لا يعنى ذلك عنده أن المواطيء يفعل بذاته وصورته
صورة المواطيء له ، بل يعنى أنه يخرج صورة المواطيء
له من القوة الى الفعل . يقول فيلسوفنا : ولذلك ليس
يلزم أن يكون الفاعل ولا بد مواطيء ، هو هو في جميع
الوجوه . فالمولد للنفس ليس معناه أنه يثبت نفسها في

الهيولى ، وانما معناه أله يخرج ما كان نفسا بالقوة ، الى أن يصير نفسا بالفعل . ولذلك نجد النار تتكون عن الحرارة كما تتكون عن نار مثلها ، ومعنى النسب والصور الموجودة فى المكونات للحيوانات هو أنها تخرج النسب والصور التى فى الهيولى من القوة الى الفعل ، وكل مخرج شيئا من القوة الى الفعل ، فيلزم أن يوجد فيه بوجه ما ذلك المعنى الذى أخرجه لا أنه هو هو من جميع الوجوه . فالقوى التى فى البذور وهى التى تفعل أشياء متنفسة بالفعل ، وانما هى متنفسة بالقوة (٣٠) .

وهنا يكون ابن رشد قد تمكن - حسب اعتقاده - من الخروج من الأشكال الذى وضعه ثامسطيوس أمام مذهب أرسطو . وقد سبق أن أشرنا الى أن ثامسطيوس قد تساءل عن السبب فى تولد حيوانات دنيسا عن أشياء لا تشبهها وليست منها . أما ابن رشد فقد حاول تأويل مذهب أرسطو بحيث لا يلزم عنه أشكال ثامسطيوس . فالإنسان - كما يرى أرسطو - يولده إنسان مثله ، والشمس وهى متولدة فى الأرض من قبل حرارة الشمس الممتزجة بحرارة الكواكب ، ولذلك كانت الشمس وسائر الكواكب هى مبدأ الحياة لكل حي بالطبيعة . فحرارة الشمس والكواكب المتولدة فى الماء والأرض ، هى المكونة للحيوانات المتولدة من العفونة ، وبالجمله لكل ما يكون من غير بذر ، لأن

(٣٠) تفسير ما بعد الطبيعة . مجلد ٢ . ص ١٥٠٠-١٥٠١ .

هناك نفسا بالفعل حدثت عن الفلك المائل والشمس كما
يحكى ثامسطينوس (٣١) .

ولكن ما هي النتائج الحاسمة والنهائية التي يريتها
فيلسوفنا على مناقشته للمذاهب المتعلقة بأصل الموجودات ،
والتي صنفها في مذهبين متضادين بينهما ثلاثة مذاهب ،
أفريها الى الصواب عنده المذهب الثالث والأخير وهو مذهب
أرسطو ؟

١ - اذا كانت الطبيعة تفعل فعلا في غاية النظام دون
أن تكون عاقلة ، فان ذلك يعنى أنها ملهمة من قوة فاعلة
هى أشرف منها وهى المسمى عقلا .

٢ - هذه القوى العليا هى التى ظن أفلاطون أنها
الصور . بيد أن هذا المذهب يعد خاطئا . ويتبين ذلك
اذا رجعنا الى أرسطو . فالفاعل عنده لا يخرع الصورة ،
اذ لو اخترعها لأدى ذلك بالضرورة الى القول بوجود شئ
من لا شئ . ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد الا
بالعرض ، أى من جهة كون المركب وفساده .

٣ - اذا تأملنا فى هذه النتيجة الثانية اتضح لنا
خطأ المذاهب السابقة على أرسطو ، وكذلك التى أتت بعده .

واذا كان ابن رشد قد أيد أرسطو ، فإنه اهتم ببيان ما في هذه المذاهب من خطأ . فتوهم اختراع الصور قد أدى الى القول بالصور (أفلاطون) ، والى القول بواهب الصور (ابن سينا) والى القول بإمكان حدوث شيء من لا شيء المتكلمون من أهل الديانات الثلاث وهى اليهودية والمسيحية والاسلام) . وواضح من هذا أن ابن رشد من القائلين بقدم العالم ، طالما أنه نقد فكرة الاختراع والحدوث عند أسلافه من المتكلمين . وإذا جاز لنا مقارنة آرائه الواردة فى تفسيره على ما بعد الطبيعة بآرائه فى كتبه الأخرى ومنها المؤلفات ، أمكننا أن نقول ان العالم عنده فى حدوث دائم ولكن منذ الأزل ، كما أنه أبدى . وهنا تترجح قضية القدم على قضية الحدوث عنده ، بحيث لا يكون أمامنا الا الذهاب الى أنه من القائلين بقدم العالم ، رغم ادخاله بعض المصطلحات الجديدة التى لا نجدها عند من سبقه من الذاهبين هذا المذهب .

• • • • •

٤ - من هذه النتيجة الثالثة ، وهى نقد المتكلمين فيما يلزم عن مذهبهم ، يرتفع فيلسوفنا الى نقدهم فى نتيجة يراها لازمة عن مذهبهم . وهو يقصد بذلك أساسا مذهب الأشاعرة . يقول ابن رشد : لما اعتقد المتكلمون من أهل ملتنا أن الفاعل انما يفعل بالاختراع والابداع من لا شيء ، ولم يعاينوا فيما ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها فى بعض شيئا بهذه الصفة ، قالوا ان ها هنا فاعلا واحدا

لجميع الموجودات كلها ، هو المباشر لها من غير وسط ،
وأن فعل هذا الفاعل الواحد يتعلق في آن واحد بأفعال
متضادة ومتفقة لا نهاية لها . فوجدوا أن تكون النار تحرق
والماء يروى والخبز يشبع ، قالوا لأن هذه الأشياء تحتاج
إلى مبدع ومخترع والجسم لا يبدع الجسم ولا يخترع في
الجسم حالا من أحواله (٣٢) . إلى آخر هذه النتائج التي
يجدها الدارس لأقوال المتكلمين ، تلك النتائج التي تتردى
في هاوية التناقض ، وليس هناك من دليل على صحتها .

٥ - نتيجة خامسة يرتبها ابن رشد على مذهب
أرسطو . فإذا كان المتكلمون قد ذهبوا إلى أن الفاعل لا يقدر
على اعدام الشيء ، نظرا لأن فعل الفاعل إنما يتعلق بالايجاد
والاختراع ، ولا بالاعدام ، فإن مذهبهم هذا يعد خاطئا من
أساسه فيما يرى ابن رشد . إذ كيف يمتنع عندهم نقله
الفاعل للموجود من الوجود إلى العدم ، ولم يمتنع عندهم
نقلته من العدم إلى الوجود ؟

٦ - بقي أمامنا أن نتساءل : كيف يتعلق فعل الفاعل
بالاعدام عند فيلسوفنا ابن رشد ؟ يجيبنا فيلسوفنا على
ذلك بالقول بأن تعلقه بالاعدام هو على سبيل تعلقه
بالايجاد ، وهو اخراج ما بالقوة إلى الفعل . فإن الكائن
بالفعل هو فاسد بالقوة ، وكل قوة إنما تصير إلى الفعل

من قبل مخرج لها هو بالفعل . فلو تكن القوة موجودة
لما كان ها هنا فاعل أصلا . ولو لم يكن الفاعل موجودا
لما كان ها هنا شيء هو بالفعل أصلا . ولذلك كان الصحيح
هو القول بأن جميع النسب والصور موجودة بالقوة في
المادة الأولى وهي بالفعل في المحرك الأول بنحو من الأنحاء
شبيه بوجود المصنوع بالفعل في نفس الصانع (٣٣) .

هذه نتائج نجد لها بين ثنايا تفسيره لنص من النصوص
الأرسطية في كتاب الميتافيزيقا . نص يعد من أكثر
النصوص أهمية ، اذا أخذنا في اعتبارنا النتائج التي
يرتبها ابن رشد القائل بقدوم العالم ، على قول أرسطو ،
متطرقا - كما رأينا - الى نقد أفلاطون وثامسطيوس
والفارابي وابن سينا والمتكلمين . ان ذلك ينهض دليلا ،
ودليلا قويا ، على أهمية الرجوع الى تفاسير ابن رشد
لاستخلاص مذهب منها . ومنذ أكثر من قرن من الزمان ،
أعلن رينان - كما أشرنا - الى أن ابن رشد اذا كان قد
فسر أرسطو ، فان ذلك لا يعنى أنه يقتصر على مجرد التفسير
ومتابعة الأستاذ ، اذ أن النفس البشرية تعرف كيف تتصرف
بحرية ازاء النص فتحجوره وتؤوله وترتب عليه نتائج لم
تكن كلها في ذهن صاحب النص . صحيح أيضا أن النص
ليس له الا معنى واحدا عند عالم اللغات ، ولكن الذهن
حين يفعل فعله ازاء هذا النص ، يصل الى نتائج وتفريعات

(٣٣) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٢ ص ١٥٠٤ .

قد تكون أكثر عمقا من النص الأساسي . فهل آن لنا معشر
المشتغلين بالتراث العربي أن نوجه أنظارنا الى هذه الشروح
والتفسير وتستمد من بين ثناياها نظريات هؤلاء الفلاسفة
البشراح ؟ هذه دعوة من جانبنا . فهل يا ترى سيتجدد صدى
عند الباحثين في النظريات الاسلامية والذين طالما اعتمدوا
في أبحاثهم على الكتب المؤلفة لفلاسفة الاسلام ، دون العناية
بشروح هؤلاء الفلاسفة على أرسطو بصفة خاصة ، في الوقت
الذي تدلنا فيه دراسة هذه المؤلفات ، على أن الكثير منها
قد وضع لمقتضيات وظروف اجتماعية تارة ورغبة في تفادي
الاتهام بالخروج على الأديان تارة أخرى .

١٨ - نص مختار :

في هذا النص سيتبين لنا منهج ابن رشد في التفسير
وكيف أنه - كما قلنا - يختلف عن طريقة الشرح الأوسط
والتلخيص ، كما يتبين في هذا النص كيف يتصرف ابن
رشد في نص أرسطو ويتعرض بالنقد لبعض الشراح
والفلاسفة . وهذا - كما قلنا - هو الطابع المميز
لتفسيراته .

المقالة الحادية عشر - مقالة اللام - المجلد الثالث من
نشرة الأب موريس بويج ص ١٤١٩ - ١٤٢٧ . قال
أرسطو :

والجواهر ثلاثة ، أحدهما محسوس ، وهذا منه

ما هو شيء سرمدى ، ومنه ما هو فاسد وهو الذى يقربه جميعهم بمنزلة النبات والحيوانات وهو الذى يجب ضرورة أن نأخذ أسطقساته أن كان واحدا أو كثيرا . والآخر غير منحرك ، ولهذا يقول أناس أنه مفارق ، إذ قسمه بعضهم إلى قسمين ، وبعضهم وضع الصور والتعاليمية (٣٤) فى طبيعة واحدة ، وبعضهم التعاليمية فقط من هذه .

التفسير :

يقول (٣٥) : أن الجواهر ثلاثة جوهر محسوس وغير محسوس . والمحسوس قسمان : أحدهما جوهر سرمدى غير كائن ولا فاسد ، على ما تبين فى العلم الطبيعى ، وهذا هو الجرم الخامس والآخر كائن فاسد ، وهو الذى يقر به الجميع مثل النبات والحيوانات .

وقوله : وهو الذى يجب ضرورة أن نأخذ أسطقساته . فيقول الاسكندر : ليس ينبغى أن يفهم منه الجوهر الكائن الفاسد ، بل الجوهران كلاهما المحسوس الكائن وغير الكائن . قال : وذلك أن البرهان على مبادئ الموجودات إنما هي إنما هو من حق الفيلسوف الأول . وأن هذه هي التى يستعملها الطبيعى من حيث لا يبينها ، لكن يضعها

(٣٤) التعاليمية أو التعليميات يقصد بها العلوم الرياضية .
(٣٥) كلمات مثل : يقول ، وقال ، ويريد ، والتى وضعنا تحذيرا خطأ ، يقصد بها ابن رشد استاذة أرسطو .

وضعا . وذلك أن الجوهر الغير متحرك هو مبدأ وعلة
للأشياء الطبيعية . وهذا هو الذى يتكلم الآن فيه على
القصد الأول ، وأما تلك المبادئ الأخر فللعلم الطبيعى
فقط ، أن يبين أيما هى . . .

فهذا ما يقوله الاسكندر فى هذا الموضع وفيه نظر .
وذلك أن قوله أن البرهان على مبادئ الموجودات إنما هو
من علم الفيلسوف الأول لا من علم صاحب العلم الطبيعى ،
وأن الطبيعى يضع هذه وضعا ، إذ كان الجوهر الذى هو
غير متحرك هو مبدأ وعلة للأشياء الطبيعية ، وهذا هو الذى
يتكلم فيه الآن على القصد الأول ، وأما تلك المبادئ الأخر
فللعلم الطبيعى فقط أن يبين وجودها أيما هى فيه أشكال .
وذلك أنه ان أراد أن مبادئ الموجودات التى ينظر فيها
صاحب الفلسفة ، والتى يتسلمها صاحب العلم الطبيعى ،
أى يتسلم وجودها ، هى مبادئ الجوهر المحسوس السرمدى
الذى هو الجوهر المفارق ، وأن المبادئ التى ينظر فيها
صاحب العلم الطبيعى ، أى يبين وجودها هى مبادئ الجوهر
الكائن الفاسد ، كان كلاما غير مستقيم . وذلك أن الجوهر
السرمدى فالعلم الطبيعى يبين وجوده ، وذلك فى آخر
الثامنة من السماع كما تبين مبادئ الجوهر الكائن الفاسد
فى الأولى من ذلك الكتاب . فكيف يقال ان صاحب العلم
الطبيعى يضعه وضعا ، ووجوده لا يمكن بيانه إلا فى العلم
الطبيعى ؟ وكيف يسوغ أن يقال ان الذى يتكفل ببيان

مبادئه العلم الطبيعي هو الجوهر الكائن الفاسد ، وهو .
ليس انما ينظر في الجوهر الكائن الفاسد فقط ، بل وفي
غير الكائن والفاسد ، لأن نظره انما هو في الموجود المتحرك
سواء كان كائنا أو لم يكن . فهذا القول على هذا التأويل
قول باطل .

فان قيل : فقد قيل في علم المنطق أن كل صاحب
صناعة ما ، ليس له أن يبرهن أوائل موضوع صناعته ،
وموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المتحرك ومبدأه هو
الجوهر المفارق ، قلنا هذا صحيح . ولكن ما قيل من ذلك
من أنه ليس يمكن لصاحب صناعة من الصنائع أن يتكلم
على أوائل موضوع صناعته ، انما معناه على طريق ، البرهان
المطلق الذي يعطى السبب والوجود ، لأن ذلك يكون بأوائل
تلك الأوائل ، وأوائل أوائل الجنس هو الناظر في ذلك
الجنس الذي هو أعلى من جنس الصناعة وخارجها عنها .
فالذلك ليس لصاحب الصناعة السفلى أن ينظر في أوائل
جنسه على طريق البرهان المطلق وأما على طريق السير
في المتأخرات الى المتقدّمات ، وهي التي تسمى الدلائل ،
فيمكنه ذلك . ولما كانت أوائل موضوع العلم الطبيعي
ليس لها أوائل ، لم يمكن أن يبرهن وجود أوائل موضوع
العلم الطبيعي الا بأمور متأخرة في العلم الطبيعي . ولذلك
لا سبيل الى تبين وجود جوهر مفارق الا من قبل الحركة .
والطرق التي يظن بها أنها مفضية الى وجود المخرك الأول

فى غير طريق الحركة ، هى كلها طرق مقنعة . ولو كانت
صحيحة لكانت دلائل معدودة من علم الفيلسوف ، فان
المبادئ الأولى لا يمكن عليها برهان .

فهذا القول من الاسكندر لا يصح حمله على ظاهره .
ولو لم يكن الا ما فيه من التناقض أعنى تفريقه بين مبادئ
المحسوس الكائن الفاسد وبين مبادئ المحسوس الأزلى .

وأما ابن سينا فلما اعتقد صحة القول بأن كل علم
لا يبرهن مبادئه ، وأخذ ذلك باطلاق ، اعتقد ان مبادئ
الجوهر المحسوس سواء كان أزليا أو غير أزلى ، صاحب
الفلسفة الأولى هو الذى يتكلف بيان وجودها . فقال ان
صاحب العلم الطبيعى يضع وضعا أن الطبيعة موجودة ،
وأن صاحب العلم الإلهى هو الذى يبرهن وجودها ، ولم
يفرق بين الجوهرين فى ذلك ، كما وقع ها هنا فى هذا
الكلام بحسب ظاهرة .

فان قيل : أليس الناظر فى مبادئ الموجود بما هو
موجود هو صاحب الفلسفة الأولى ، والناظر فى مبادئ
الموجود بما هو موجود هو الناظر فى مبادئ الجوهر ، كما
قيل فى أول هذه المقالة وأوائل الجوهر ومبادئه هى مبادئ
موضوع صناعة العلم الطبيعى ، فاذا العلم الإلهى هو الذى
يتكلف بيان مبادئ موضوع العلم الطبيعى ، والعلم الطبيعى
يضعها وضعا .

قيل نعم . صاحب الفلسفة الأولى هو الذى يطلب
أى شئ هى مبادئ الجواهر بما هو جوهر ، ويبين أن
الجواهر المفارق هو مبدأ الجواهر الطبيعى . ولكن عند بيانه
هذا المطلب يصادر على ما تبين فى العلم الطبيعى أما فى
الجواهر الكائن الفاسد فعلى ما تبين فى المقالة الأولى من
السماع فى أنه مركب من صورته ومادة ، وأما فى الجواهر
الأزلى فعلى ما تبين فى آخر الثامنة من أن المحرك للجواهر
الأزلى شئ متبرئ عن الهيولى ثم يبين فى مبادئ الجواهر
الكائن الفاسد أنها جواهر ، وأنه ليس الكليات جواهر هذه
ولا الأعداد ، وبالجمله ولا الصور ولا التعاليمية . وهذا
هو الذى بينه فى مقالة الزاى والحاء ، ويبين أيضا فى
هذه المقالة أن مبدأ الجواهر الأول المفارق هو أيضا جوهر
وصورة وغاية وأنه يحرك الجهتين جميعا ، وهذا هو الذى
يقصد بيانه أولا فى هذه المقالة . لكن لما كان نحو نظر
هذا العلم هو النظر فى مبادئ الجواهر بما هو جوهر سواء
كان أزليا أو غير أزلى ، ابتداء فى هذه المقالة بمبادئ الجواهر
الغير أزلى فذكر بما بين من أمرها فى العلم الطبيعى وفى
المقالات المتقدمة على أن نظره فيها بالنحو الذى يخص هذا
العلم مثل كونه جوهرًا وصورة أولى وغاية أولى ، ثم ينظر
فى هذا الجواهر الغير متحرك هل هو واحد أو كثير . وإن
كان كثيرا ، فما الواحد الذى تترقى اليه وكيف ترتب
هذه الكثرة عنه . فهكذا ينبغى أن يفهم اشتراك هذين

العلمين أعنى الطبيعي والالهي في النظر في مبادئ الجواهر ،
أعنى أن العلم الطبيعي يبين وجودها من حيث هي مبادئ
جوهر متحرك ، وصاحب هذا العلم ينظر فيها بما هي
مبادئ للجواهر بما هو جوهر لا جوهر متحرك .

ولعل هذه الجهة هي التي أراد الاسكندر بقوله أن
صاحب هذا العلم ينظر أيما هي مبادئ الجواهر السرمدى ،
ولكن هذا النحو من النظر ليس يحتاج صاحب العلم
الطبيعي أن يضعه وضعا ولا له اليه حاجة . ولعله أيضا
أراد بقوله أن صاحب العلم الطبيعي ينظر أيما هي مبادئ
الجواهر الكائن الفاسد بالنحو الذي يخصه ، أي بمبادئه
القريبة . وأن هذا العلم ينظر في مبادئه القصوى ، حيث
يبين أن الجواهر الغير متحرك هو مبدأ المتحرك . وهذا هو
الذي ينبغي أن يفهم من هذا القول ، والا كان مشكلا جدا ،
وهو الذي غلط ابن سينا .

ولما وضع أن الجواهر ثلاثة ، وأن أحدها المفارق ،
وكان غيره قد وضع ذلك ، ذكر ذلك على جهة الشهادة ،
فقال : ولذلك يقول أناس أنه مفارق ، يريد : لأنهم اعتقدوا
مثل اعتقادنا .

ولما كان هؤلاء القوم بعضهم يقسم هذا المفارق الى
نوعين ، وبعضهم يرد النوعين الى واحد ، وبعضهم يجعل
نوعا واحدا فقط ، قال : اذ قسمه بعضهم الى قسمين ،
وبعضهم وضع الصور التعاليمية في طبيعة واحدة ، وبعضهم

التعاليمية فقط من هذه . يريد أن هذا الجوهر بعضهم جعله طبيعتين وهي الصور والتعاليمية التي جعلوها بين الصور المفارقة وبين الجواهر المحسوسة ، وبعضهم جعل الصور والتعاليمية طبيعة واحدة ، وبعضهم جعل الجوهر المفارق التعاليمية وحدها ولم يقل بالصور . والقول الأول هو قول أفلاطون . والثاني فيما حكى الاسكندر قول لغير أفلاطون أو لأفلاطون على ما يتأوله عليه بعض تلامذة أفلاطون . والقول الثالث قول الفيثاغوريين وغيرهم ، وإن كان قد حكى عن هؤلاء أنهم ليس يقولون في العدد أنه مفارق .

د . محمد عاطف العراقي

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٤/٤٩٩٤

ISBN — 977 — 01 — 3846 — 0

مكتبات الأمانة



بسعر رمزي عشرة قروش
بمناسبة

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٤



مطابع

الهيئة المصرية العامة



0534729